تاريخ الفكر الأندلسي في العلوم العقلية

الأستاذ الدكتور

عبد الحميد حسين السامرائي

أستاذ تاريخ المغرب والأندلس

رئيس جامعة سامراء الأسبق

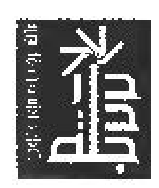


تاريخ الفكر الأندلسي
في العلوم العقلية

تاريخ الفكر الأندلسي
في العلوم العقلية

الأستاذ الدكتور
عبد الحميد حسين احمد السامرائي
أستاذ تاريخ المغرب والأندلس
رئيس جامعة سامراء الأسبق

الطبعة الأولى
2017م – 1438هـ



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2016/5/2366)

956.061

السامرائي، عبد الحميد حسين

تاريخ الفكر الأندلسي في العلوم العقلية/ عبد الحميد حسين السامرائي.- عمان: دار دجلة للنشر و التوزيع، 2016.

( ) ص.

ر. أ: (2016/5/2366)

الواصفات: تاريخ الأندلس// الفكر العربي/

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية



المملكة الأردنية الهاشمية

عمان – شارع الملك حسين – مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 0096264647550

خلوي: 00962795265767

ص. ب: 712773 عمان 11171 – الأردن

E-mail: dardjlah@ yahoo.com

www.dardjlah.com

978-9957-71-681-3: ***ISBN***

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ
ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾

صدق الله العظيم

(سورة العلق: 1 – 5)

الإهداء

إلى الجندي رمز دفاع الأوطان

إلى المعلم رمز نور الأجيـــال

إلى الحب رمز رسالة السـلام

إلى الوطن رمز وحدة الشعـب

المحتويات

الفصل الثاني

العلوم العقلية الأندلسية

الفصل الثالث

الحياة الفكرية الأندلسية وأثرها في الفكر الأوربي

هذا الكتاب

الفكر الأندلسي ليس إلا حلقة من حلقات الفكر الانساني، وليست الاسهامات العربية الاندلسية في العلوم العقلية مجرد اضافات، بل ابتكارات قدمتها العقول الاندلسية للعالم، فهم قدموا النموذج الامثل الذي يجب الاقتداء به، حيث حققوا التوازن بين الانسان وخالقه وعلاقته بالمجتمع من حوله، وكذلك علاقته بالبيئة التي يعيش عليها.

ان الفكر الاندلسي ثروة حقيقية وكنز لا تنضب ينابيعه وغرائب عجائبه، فهو من اكثر الافكار العالمية اثارتاً وتشويقاً.

والعالم الاسلامي يتعرض اليوم الى ازمات كثيرة، فحري به ان يبحث عن حلولها في صفحات الفكر الاندلسي متمثلا في تاريخه وحضارته، فهو الفكر الذي يتحتم على العالم دراسته ومعرفة فضائله وفتح ابواب اسراره.

الأستاذ الدكتور

عبد الحميد حسين احمد السامرائي

المقدمة

كانت حضارة العرب مصدراً هاماً من مصادر الحضارة الأوربية الحديثة، وعنصر لا يستهان به من عناصرها، ومستأثر كثير من جوانبها، ولا ينحصر فضل العرب على أوربا في مجرد المحافظة على تراث الإغريق ونقله إليهم. لأنهم نقلوا ذلك التراث ثم شرحوه وعلقوا عليه ونقحوه من هفواته ثم زادوا عليه من عقولهم، وأضافوا إليه الكثير من ثمرات عبقريتهم، حتى يمكن القول ان الحضارة الحديثة لم يصنعها العامل اليوناني، بقدر ما صنعها العلم الحديث الذي شارك العرب في تأسيسه.

ان الإغريق وصفوا النظريات، ولكن روح البحث وطرائق العلم الحديث والملاحظة الواعية المتكاملة، كل أولئك كان غريباً عن المزاج الإغريقي، وإنما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوربا بهذا كله وبذلك يكون الفكر الأوربي مدين بوجوده وتطوره للفكر العربي.

فلولا إنقاذ العرب لتراث الفكر الإغريقي، وتطوير هذا التراث وتخليصه من الشوائب، ولولا تسامحهم المنقطع النظير في تلك العصور، ولولا تمجيدهم للعقل ومناداتهم بحرية الفكر والعقيدة لتأخرت النهضة في أوربا أجيالاً طويلة، فالعرب أساتذة أوربا في جميع فروع المعرفة التي انتقلت إليها عبر طريق الأندلس وصقلية وغيرها.

وقد اشتمل الكتاب على ثلاثة فصول:

تناول الفصل الأول، تطور الفكر العربي عن الحضارة اليونانية، والذي استعرضت فيه تطور الفكر الإنساني عن الحضارة القديمة، وأثر تلك الحضارة

بالحضارة اليونانية، وصولاً إلى المراكز الفكرية في الشرق، وخصائص كل مركز من تلك المراكز، موضحاً أهمية الترجمة ونقل العلوم اليونانية إلى العربية والتقائها بالحضارة العربية، مكونة مزيجاً حضارياً، متمخض عن حركة إبداع واختراع وابتكار من قبل العلماء المسلمين في العصور الوسطى، متبلوراً بذلك حركة الفكر الإنساني.

أما الفصل الثاني فكان في العلوم العقلية الأندلسية، والتي كان يلزم من يشتغل بها بالفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية ان يوفق بينها وبين العلوم الدينية، ولغلبة الروح الدينية والأدبية على العقلية، كان العالم الطبيعي، وذو الميل إلى العلوم الأساسية يضطر ان يميل مع تخصصه تخصصات أخرى في علوم الدين والأدب بحيث يصبح موسوعياً.

ويختتم الكتاب بالفصل الثالث الذي تناول المكتبة الأندلسية واثرها في الفكر الأوربي والتي كانت نتاج الأمراء والخلفاء وأصحاب المواهب الفكرية، الذين اهتموا باقتناء الكتب ولاسيما الكتب النادرة، وخصوصاً في عصر الحكم المستنصر، الذي كان أكثرهم حباً للكتب حتى قيل: انه جمع من الكتب ما لا يحد ولا يوصف، كثرة ونفاسة، حتى قيل أنها أربعمائة آلف مجلد.

وقدم كثيرون من مختلف أنحاء أوربا ينهلون من نبع الجامعات العربية في قرطبة وغرناطة وأشبيلية وطليطلة، فرحب العرب بالقادمين، وقدموا لهم كل المساعدات، حتى أصبحت المعاهد الأوربية تعتمد على المقررات العربية في تدريسها، على أثر ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية ومختلف اللغات الأوربية فكانت نقطة الضوء التي بلغ إشعاعها الحضاري على النهضة الأوربية الحديثة.

ويجب التنويه بأن هذا الكتاب لم يكن دراسة أصلية، لأني اعتمدت في ذلك على دراسات غيري من أهل الاختصاص، وأرجوا أن أكون أميناً لما نقلت عنهم وأن كان هذا لا يمنعني من أن أفسر بعض الشيء لما أعلمه عن تلك العلوم.

ولعل قد ساهمت في سد ثغرة من المكتبة العربية الأندلسية وقدمت للقارئ صورة صحيحة قدر الإمكان قريبة ما أمكن القرب للفكر العربي الأندلسي في العلوم العقلية في العصور الوسطى، ويكون باعثاً لدراسة فكرية أعمق وأشمل في الحياة الأندلسية.

الأستاذ الدكتور
عبد الحميد حسين أحمد السامرائي
رئيس جامعة سامراء الأسبق
2015 / 2016 م

الفصل الأول

تطور الفكر العربي عن الحضارة اليونانية

الفصل الأول
تطور الفكر العربي عن الحضارة اليونانية

حينما أحتك العرب بغيرهم من الأمم، أدركوا عن تلك الأمم ثقافات يحسن الاستفادة منها لحاجتهم إلى علوم ليست عندهم، فنقلوا إلى العربية كتب الرياضيات والفلك خاصة، وكذلك احتاجوا في أول أمرهم إلى الطب لأن الطب العربي كان مبنياً على الأختبار وحده لا على العلم والاختبار معاً وبذلك يقول أبن خلدون: " وكان للكلدانيين ومن قبلهم من السريان ومن عاصرهم من القبط عناية بالسحر والنجامة وما يتبعها من الطلاسم. وأخذ ذلك عنهم الأمم من فارس ويونان، فأختص بها القبط وطمى بحرهم فيهم، كما وقع في المتلو من خبر هاروت وماروت، وشأن السحرة وما نقله أهل العلم من شأن البرابي بصعيد مصر "[1].

وتجمع المصادر على اهتمام العرب بالعلوم اليونانية خاصة، بدأ منذ العهد الأموي وهم يذكرون أن خالد بن يزيد بن معاوية (ت: 85هـ/ 704م) الذي كان موصوفاً بالعلم وقول الشعر[2]، وكان أول عربي يبحث في العلوم العقلية، عُني بإخراج كتب القدماء في الصنعة، وهو أول من ترجم له كتب الطب وكتب الكيمياء، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، فكان له ثلاثة رسائل في الكيمياء تضمنت أحداهن ما جرى له مع

(1) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي، المقدمة، (بيروت: 2003م)، 531.

(2) الذهبي، أبي عبدالرحمن محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (بيروت: 2004م)، 4/ 535.

مريانوس الراهب، وصورة تعلمه منه والرموز التي أشار إليها[1]. وأرى أن هذا بعيد الاحتمال لحداثة خالد بعلم الكيمياء كما يقول الذهبي: "كان خالد يعرف الكيمياء وصنف فيها ثلاث رسائل، وهذا لم يصح "[2].

إلا ان الترجمة بقيت مقصورة على بعض العلوم الطبيعية دون أن تتعدى إلى العلوم العقلية كالمنطق وعلم النفس وما وراء الطبيعة[3]، ولعل عامل الحاجة هو الذي تحكم بما كان يترجم من العلوم.

ومنذ أيام المنصور أخذ المسلمون يتتبعون كتب العلم والفلسفة من اللغة اليونانية وينقلونها إلى العربية، وذلك لأن الخليفة المنصور "مع براعته في الفقه وتقدمه في السنن راغباً في علوم الفلسفة وخاصة في صناعة النجوم، فكان كلفاً بها محباً لأهلها"[4]، وكان يبذل في ذلك الأموال.

ولما جاء المأمون اتسعت دائرة النقل كثيراً وأنشأ دار الحكمة في بغداد وانفق عليها الأموال للذين يريدون أن ينقطعوا إلى نقل الكتب العلمية والفلسفة، وكان سبب أتساع تلك الحركة في عهد المأمون هو انتصاره على الروم سنة (215هـ/ 830م) وعلم بكتب الفلسفة المخزونة عندهم، أنتهز الفرصة

---

(1) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: د. ت)، 2 / 224.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 4 / 535.

(3) الجميلي، رشيد، حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، (بغداد: 1986م)، 20.

(4) صاعد، صاعد بن احمد بن عبدالرحمن، طبقات الأمم، تحقيق: حياة بوعلوان، (بيروت: 1985م)، 128.

واوجب ان يأخذ في شروط الصلح مكان المال كتباً. وقد عده (ثيوفيلوس) ملك الروم ذلك كسباً، أما المأمون فعده نعمة عظيمة[1].

ويظهر ان الخليفة العباسي المأمون هو من أبرز خلفاء بني العباس في احتضانه ورعايته لحركة الترجمة "كانت الدولة العباسية تعقد الصفقات لشراء الكتب وتدفع في سبيلها أعلى الأثمان وقد بدأت هذه الصفقات في عهد المنصور، ولكن تنظيم هذه الصفقات الثقافية تم على أكمل وجه في عهد المأمون حكم بني العباس الذي سخر كل الإمكانيات وطرق كل السبل ليعثر على الكنوز الفكرية الحبيسة في مكتبات القسطنطينية"[2].

كما كان لرعاية بعض الأسر الأثر الفعال في تشجيع حركة الترجمة، ولعل من أشهر هذه الأسر أسرة موسى بن شاكر التي كانت مصدراً عالياً لأبرز النقلة، وكما فعل عبدالله بن المقفع (ت: 142هـ/ 759م) حينما نقل كتب السلوك من الفارسية إلى العربية، كما ينسب إليه نقل بعض كتب أرسطو في المنطق وكتاب (ايسا غوجي) لفرفوريوس[3]، "ويمكن القول بصورة عامة أن الترجمة كانت في العصر العباسي عمل دولة وأفراد، فتخصصت بعض الأسر بأعمال النقل كما أقيمت مدارس خاصة لتعليم المترجمين وإصلاح ما يترجمونه "[4].

---

(1) ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب اسحق، الفهرست، تحقيق: يوسف علي الطويل، ط2، (بيروت: 2002م)، 397 – 398 ؛ ابن الأثير، علي بن أبي الكرم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، ط4، (بيروت: 2004م)، 5 / 564.

(2) محمود، حسن أحمد، العالم الإسلامي في العصر العباسي، (القاهرة: 1966م)، 267–268؛ الجميلي، حركة الترجمة، 49 – 50.

(3) ابن النديم، الفهرست، 411 ؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5 / 430.

(4) الشطي، شوكت، مختصر في تاريخ الطب وطبقات الأطباء عند العرب، (دمشق: 1959م)، 162.

ويمكن القول أن هذه الحقبة تمخضت بعد تفاعل طويل عما يمكن ان نطلق عليه اسم تطور العلوم الطبيعية ولاسيما علم الطب الذي أعتمد اعتماداً أساسياً على مجموعة الآراء العلمية الطبية التي حوتها مؤلفات الأطباء العرب، أو الذين كتبوا في العربية تلك الآراء المستوحاة من الطب القديم ولاسيما اليوناني والتي زينت بإضافات من الطب الهندي والفارسي.

أولا: دور السريان في حفظ التراث اليوناني:

السريان بقايا الكلدان أو البابليين القدماء، الذين أنشأوا تمدناً ووضعوا علوماً ورصد الكواكب واخترعوا المزوال ووضعوا أسس الطب قبل الميلاد بقرون عديدة ثم دالت دولتهم واستولى الفرس على بلادهم، فذهب علمهم بذهاب حريتهم، حتى إذا قامت النصرانية، كان لهم تأثير ذو شان في تاريخ النصرانية.

والذي يهمنا ما كان عندهم من العلم والفلسفة، وهم في ذلك تلامذة اليونان لأنهم تعلموا فلسفتهم وطبهم وسائر علومهم، فأنشأوا المدارس ونقلوا علوم اليونان إلى لسانهم وشرحوا بعضها ولخصوا البعض الآخر، ومنهم خرج أكثر الذين ترجموا العلوم للعباسيين[1].

تكون المدارس السريانية أحد العوامل الأساسية التي ساهمت في نقل تراث الأمم التي اعتمد عليها العرب في بدء تكوين حضارتهم الجديدة، وعلى الرغم من تعدد هذه المدارس واختلاف أهميتها، إلا إنها كانت في مجموعها ذات أثر فعال ومباشر في ذلك الازدهار الحضاري.

(1) زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، ط3، (القاهرة: 1958م)، 145.

ان معظم هذه المراكز الفكرية كانت موجودة قبل ظهور الإسلام، ولكن أعمالها ومهامها الأصلية ظلت قائمة بعد ذلك التاريخ، فاستفاد العرب منها، وبان أثرها في حركتهم العلمية الجديدة.

ان الذين اشتغلوا بنقل الكتب العلمية والفلسفة إلى اللغة العربية كانوا من السريان والكلدان والنصارى والرهبان الناطقين بالعربية، وكلفوهم بنقل ذلك التراث وتركوا الحرية لهم، فلم يضيقوا عليهم بمذهب ولم يلزموهم في التعريب والترجمة بمبدأ[1].

وبذلك نفعوا العرب ومكنوهم من الاطلاع على العلوم اليونانية في زمن متقدم كان ذلك عن طريق المدارس الفكرية التي حفظت التراث اليوناني من الضياع حينما قامت بتدريسه وترجمته إلى العربية.

أ- تطور الفكر الإنساني:

سكن العراق في العصور القديمة أمم سامية وغير سامية متعددة، كانت لهم حضارات قديمة عريقة منهم البابليون والأشوريون والكلدانيون والنبطيون، وكان الكلدان من الأمم التي عنيت بالعلم، وهم أصحاب المباني التي عرفت (بالزقورة).

وكان الكلدانيون علماء في فنون المعارف والعلوم الرياضية، كما كان لهم معرفة بالأرصاد وأسرار الفلك، ومن أشهر علمائهم (هرمس) البابلي، الذي كان معاصراً لسقراط، وقد ذكر عنه أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي: " انه هو الذي صحح كثير من كتب الأوائل في علوم النجوم وغيرها من أصناف الفلسفة"[2].

(1) الجميلي، حركة الترجمة، 37.

(2) ينظر: صاعد، طبقات الأمم، 67 -68.

اما اليونان " وفلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة واجل أهل العلم منزلة بما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والالهية والسياسات المنزلية والمدنية "(1).

ويظهر ان اليونانيين استفادوا من مذهب البابليون في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك، وان بطليموس نقل في كتابه (المجسطي) عنهم ارجاداً في تصحيح حركات الكواكب(2).

وبذلك يقول صاعد الأندلسي: " والى بطليموس هذا انتهى علم حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك، وعنده اجتمع ما كان متفرقاً من هذه الصناعة بأيدي اليونانيين والروم وغيرهم من ساكني أهل الشق المغربي من الأرض وبه أنتظم شتيتها وتجلى غامضها. وما اعلم احداً بعده تعرض لتأليف مثل كتابه المعروف بالمجسطي ولا تعاطى معارضته بل تناوله بعضهم بالشرح والتبيين "(3).

واما الفرس فكان شأن هذه العلوم عندهم عظيماً، ونطاقها متسعاً، لما كانت عليه دولتهم من الفخامة واتصال الملك، وان هذه العلوم إنما وصلت إلى اليونانيين حين قتل الاسكندر دارا ملك الفرس وغلب على مملكة الكينية فأستولى على كتبهم وعلومهم(4).

ويقول صاعد بهذا الصدد: " ولخواص الفرس عناية بالغة بصناعة الطب ومعرفة ثاقبة بأحكام النجوم وبأثرها في العالم السفلي، وكانت لهم أرصاد

---

(1) صاعد، طبقات الأمم،72.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 88.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 90.

(4) صاعد، طبقات الأمم، 61 ؛ ابن خلدون، المقدمة، 531 – 532.

للكواكب قديمة ومذاهب في حركاتها مختلفة، فمن ذلك المذهب الذي ألف عليه أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي تاريخه الكبير، وذكر أنه مذهب العلماء المتقدمين من أهل فارس وكثير من علماء سائر النواحي "[1].

وكان لهذه العلوم مجال رحب لدى الرومان، حملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم واختص فيها المشاؤون منهم أصحاب الرواق بطريقة حسنة في التعليم، واتصل فيهم سند تعليمهم من لدن لقمان الحكيم في تلميذه إلى سقراط ثم إلى أفلاطون ثم إلى أرسطو ثم إلى الاسكندر الاقروسي وتاسيطوس وغيرهم. وكان أرسطو معلماً للاسكندر ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم وانتزع الملك من أيديهم وكان أرسخهم في هذه العلوم قدماً وأبعدهم فيها صيتاً وشهرة وكان يسمى المعلم الأول[2].

ويبدو ان عرب الجزيرة يعلموا الشيء الكثير من العلوم الطبيعية الذي كان عند إخوتهم الكلدانيين في العراق كما ان اليونانيين بثوا فلسفتهم على أسس أخذوا بعضها من الكلدانيين في العراق والبعض الأخر من المصريين القدماء، وما جاءت به قرائح الرومان في تطوير العلوم[3].

وما كانت الفتوحات الإسلامية تستقر في البلاد التي كانت تسود فيه الروح الهيلينية على أثر فتوحات الاسكندر حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة والعرب وتزاوج الفكر والذوق العربي بالأذواق والأفكار التي يلفت حداً بعيداً من التقدم والحضارة، ونتج عن هذا التزاوج بواكير حضارة راقية،

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، 62.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 532.

(3) مرحبا، محمد عبدالرحمن، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، (القاهرة: 1980م)، 65.

أخذت شكلها النهائي وأتت أكلها في العصر العباسي أولاً والعصر الأندلسي بعد ذلك[1].

وساعد هذا التزاوج روح التسامح والمساواة التامة التي أعلنها الإسلام لذلك لم يكن غريباً أن يقبل الكثيرون من غير المسلمين من أبناء تلك البلاد على عرض آرائهم ومعتقداتهم، بل وعلى مناقشة المسلمين في عقائدهم، وبذلك تسربت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني إلى بلاد المسلمين في عصر بني أمية.

ولعل المتتبع يجد الشواهد الكثيرة في صحة ذلك حين ينقب في فهرست ابن النديم وعيون الأنباء وغيرهما من كتب التراجم والفهارس، مما يدل على اتصال المسلمين بعلوم اليونان في هذا الوقت المبكر، فقد "كان خالد بن يزيد بن معاوية حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة في اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي"[2]. وهكذا ترجمت مجموعة كتب أرسطو المنطقية إلى العربية، وهذا أول نقل كان في الإسلام.

ب- المدارس الفكرية:

معظم هذه المدارس الفكرية كانت موجودة قبل ظهور الإسلام، ولكن أعمالها ومهامها الأصلية ظلت قائمة بعد ذلك التاريخ، فاستفاد العرب منها فائدة كبيرة، وبان أثرها في حركتهم العلمية الجديدة.

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 65.

(2) أبن النديم، الفهرست، 396.

1ـ مدرسة الإسكندرية:

تعتبر الإسكندرية أساس الثقافة الإغريقية بعد تأسيس الإسكندرية سنة 323 ق.م.، حينما فتح الإسكندر المقدوني مصر واكتسح الشام والعراق وفارس إلى بلاد الهند، فأصاب العالم بتلك الحروب هزة إنتفضت لها أعصابه، واختلطت عناصره فالتقى اليوناني بالفينيقي والمصري والفارسي والكلداني والهندي، وتحاكت الأفكار وتلامست المطامع وتقاطعت المصالح وكان من نتائجها:

أولاً: نشر علوم اليونان وآدابهم وتمدنهم في أمم الأرض، وثانياً: نقل علوم الفرس والكلدان وغيرهم إلى بلاد اليونان أو مصر. فقد ذكر أبن النديم "أن الاسكندر لما فتح أصطخر عاصمة الفرس نسخ ما كان مجموعاً من ذلك في الدواوين والخزائن بمدينة أصطخر، وقلبه إلى اللسان الرومي والقبطي ثم احرق بعد فراغه من نسخ خاصته منها ما كان مكتوباً بالفرسية وكتاب يقال له (الكشتج) وأخذ ما كان يحتاج إليه من علوم النجوم والطب والطبائع، فبعث بتلك الكتب وسائر ما أصاب من العلوم والأموال والخزائن والعلماء إلى بلاد مصر"[1].

ولما مات الاسكندر سنة 323 ق.م. انقسمت مملكته بين قواده، فأنتقل علماء اليونان من بلادهم للإقامة في مستعمراتهم الجديدة في مصر والشام والعراق. فابتنوا المدارس في الإسكندرية وإنطاكية وبيروت وغيرها. وكان حظ البطالسة في الإسكندرية أوفر من حظوظ سائر الدول اليونانية في الشرق الأوسط في ترقية شؤون العلم والفلسفة[2].

---

(1) أبن النديم، الفهرست، 392 ؛ أبن خلدون، المقدمة، 531 – 532 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 137.

(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 138.

وقد أضاف البطالسة إلى مكتبة الإسكندرية الكثير من الكتب التي وجدوها في خزائن أثينا، وأوصوا على كل من يقيم بالإسكندرية أو يمر بها من أهل العلم أن يقدم لمكتبتها نسخة من كل ما يملكه من كتب، بالإضافة إلى ذلك فقد ورثت حكمت المصريين عندما أنتقل إليها العلماء من معبد عين شمس، كما أنتقل إليها الكثير من الأفكار الشرقية ولاسيما من بابل، وبذلك أصبحت الإسكندرية كعبة العلماء، وعدت مدارسها ومكتبتها من أشهر المؤسسات الثقافية في العالم القديم(1).

ولما دخلت الإسكندرية في حوزة الرومان اتسعت شهرتها بأتساع دولتهم ولكن رغبة رجال العلم تحولت عنها إلى رومية، وأتفق ظهور الديانة المسيحية واشتغال ذوي القرائح في أثباتها أو نفيها. ونظراً لتوسط الإسكندرية وقربها من ميدان الجدال اتخذت مدرستها خطة فلسفية دينية. فالمدرسة الإسكندرية بهذا الاعتبار عصران الأول يوناني علمي أدبي، والثاني روماني فلسفي ديني(2).

وهكذا نشأ في الإسكندرية مذاهب فلسفية متعددة: الفيثاغورية المتأخرة والأفلاطونية المهودة، والأفلاطونية المتأخرة المعروفة بالمذهب الاسكندراني، كل هذه المذاهب وسواها مما نشأ في الإسكندرية غلب عليها الاصطباغ بالدين، ووضع العقائد الدينية المشرقية في تعابير من الفلسفة اليونانية قدر الإمكان(3).

والضن الغالب على كثير من المؤرخين ان الكنيسة المصرية قد تبعث القائلين بالطبيعة الواحدة، ففي القرن السادس الميلادي قام (يعقوب السروجي)

(1) معروف، ناجي، أصالة الحضارة العربية، (بيروت: 1975م)، 419.
(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 139.
(3) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط2، (بيروت: 1979م)، 152.

وانشأ شيعة اليعاقبة وكون الكنيسة اليعقوبية، وجمع شمل أعضائها وأقام أسسها، واكبر دليل ان اسم الأقباط مشتق من اليعاقبة[1].

وقد أدت مدرسة الإسكندرية دورها المباشر في إيقاظ الحركة العلمية في العصر الأموي، الا إنها لم يكن لها الأثر ذاته في العصر العباسي، وربما يرجع ذلك إلى اعتماد خلفاء بني العباس، ممن اهتموا بهذه الحركة على مدارس جديدة هي أكثر قرباً لهم من مدرسة الإسكندرية، مثل حران وجنديسابور. حيث أمدت هاتان المدرستان عناصر رئيسية لحركة الترجمة[2].

وبذلك يذكر الأستاذ أحمد أمين " ان مدرسة الإسكندرية، لم تتصل بالخلفاء العباسيين، اتصال مدرسة جنديسابور وحران وأمثالهما، ولم يكن لها اثر كأثرهما، ولعل السبب في ذلك، بُعد مصر عن العراق وقرب حران وجنديسابور منه "[3].

برنامج التعليم وأشهر الأعلام:

أ- الطب:

كان الطب يعلم في مدرسة برجامس، فلما زهت مدرسة الإسكندرية توجهت الأنظار إليها وكثر طلبة الطب فيها، وكانت عمدة التدريس فيها على مؤلفات ابقراط، لكنهم اشتغلوا خصوصاً في فن التشريح حتى فاقوا فيه سائر مدارس الطب في ذلك العهد، واشتهر فيها أثناء العصر اليوناني طبيبان لكل منهما مذهب في الطب والعلاج هما:

---

(1) مظهر، إسماعيل، تاريخ الفكر العربي، (بيروت: د.ت)، 12.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 201.

(3) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، (القاهرة: 1956م)، 1 / 262 – 263.

1- هيروفيلوس: تلقى العلم في مدارس اليونان، واشتغل خصوصاً في التشريح وألف كتباً وافق ابقراط في أكثرها ويعدونه في المنزلة الأولى بعده.

2- واراستراتس، فكان معاصراً للأول، وهو من إنطاكية وجاء الإسكندرية للتبحر في علم التشريح، وله مؤلفات ذهب فيها غير مذهب هيروفيلوس فكان لكل من هذين الطبيبين تلامذة يؤيدون رأيه، وظل المذهبان حتى القرن الثاني بعد الميلاد[1].

أنقضى عصر مدرسة الإسكندرية اليوناني وبعض العصر الروماني والأطباء فئتان متناقضتان، حتى ظهر جالينوس القلوذي "واشتهرت به المعرفة عند الخاص والعام في كثير من الأمم، أنه كان خاتم الأطباء الكبار المعلمين، وهو الثامن منهم، وأنه ليس يدانيه احد في صناعة الطب فضلاً عن ان يساويه. وذلك لأنه عندما ظهر وجد صناعة الطب قد كثرت فيها أقوال الأطباء السوفسطائين وانمسحت محاسنها، فانتدب لذلك، وأبطل آراء أولئك وأيد رشيد كلام ابقراط وآراءه وآراء التابعين له ونصر ذلك بحسب إمكانه وصنف في ذلك كتباً كثيرة كشف فيها عن مكنون هذه الصناعة، وأفصح عن حقائقها ونصر القول الحق فيها، ولم جيء بعده من الأطباء الا من هو دون منزلته ومتعلم فيه"[2].

وقام الأطباء الاسكندرانيين بجمع كتب جالينوس الستة عشر وفسروها وهم سبعة أطباء[3]، وجعلوا منها مادة علمية.

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 140 – 141.

(2) أبن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم السعدي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (بيروت: 1998م)، 95.

(3) لمعرفة اسماؤهم: ينظر: أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 137.

وكان أعلام المدرسة قد رسموا برنامجاً لعله الأول من نوعه في تاريخ الدرس والتحصيل لتدريس الطب، يدرسه كل من أراد ان يزاول تلك الصناعة عملياً ولذلك انتخبوا ستة عشر مقالة من مقالات جالينوس، وترجموها ليؤلفوا منها برنامج الطب في المدرسة، ثم اختصروا بعضها، واتخذت المختصرات كرؤوس موضوعات، تلقى على نسقها المحاضرات التعليمية شرحاً وتفصيلاً[1].

ويظهر إنهم ما نزعوا إلى اختصار مقالات جالينوس الا لما وجدوا في أنفسهم وفي أساتذتهم من قوة الابتكار والتعمق في الدرس، ومنذ ذلك الوقت أصبحت مدرسة الإسكندرية منبعاً لكثير من الأبحاث المبتكرة لا في مادة الطب وحدها بل في علم الكيمياء وكثير من العلوم الطبيعية[2]. وبذلك قال علي بن رضوان عن كيفية تعليم صناعة الطب:

وهكذا اقتصر الاسكندرانيون على الكتب الستة عشر من سائر كتب جالينوس في التعليم، ليكون المشتغل بها، ان كان له قريحة جيدة وهمة حسنة وحرص على التعليم، فأنه إذا نظر في هذه الكتب اشتاقت نفسه، ما يرى فيها من عجيب حكمة جالينوس في الطب إلى ان ينظر في باقي مما يجد في كتبه [3].

ب- الرياضيات:

وكذلك اشتهرت الإسكندرية بالرياضيات والفلك ونبغ إقليدس الصوري، وقد طلب العلم في بلاد اليونان، وأتقن الرياضيات بنوع خاص، وكانت الإسكندرية قد دخلت في حكم البطالسة وأفضت الحكومة إلى بطليموس

---

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 137 ؛ مظهر، تاريخ الفكر العربي، 14.

(2) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 14.

(3) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 137.

فيلادلفوس فأستقدمه إليه في حملة من استقدمهم من رجال العلم ووسع له الرزق وأمره بتدريس الهندسة وهناك ألف كتابه المعروف (أصول إقليدس) وقد نقل إلى كل لغات العالم[1].

ونبغ من الرياضيين بعد إقليدس ارخميدس الصقلي المولود سنة 287 ق.م. وجاء مدرسة الإسكندرية وتلقى فيها الرياضيات وعاد إلى بلاده، ولأرخميدس اكتشافات مهمة في النواميس الطبيعية المتعلقة بالهندسة والحساب والمثلثات والخطوط المتوازية والمأخوذات والمفروضات[2].

ثم نبغ ابولونيوس المولود سنة (250 ق. م.) صاحب الأبحاث في قطع المخروط وهيبارخوس المتوفي سنة (125 ق. م.) مؤسس الرأي الفلكي للسماوات، واشتغلوا أثناء ذلك في الجغرافية الرياضية، وأول من كتب فيها أراتستين المتوفي سنة (195 ق. م.) وهو أول من وضع جدول أسماء الملوك الفراعنة وأول من قاس الأرض[3].

ثم ظهر بطليموس القلذوني في أواسط القرن الثاني قبل الميلاد فأخذ رأي هيبارخوس وبنى عليه كتاب (المجسطي) وهو أول من عمل الإسطرلاب الكري والآلات النجومية، والمقاييس والأرصاد[4].

" ولا يعرف كتاب ألف في علم من العلوم قديمها وحديثها، فأشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بأجزائه غير ثلاثة: كتاب المجسطي في علم هيأت الفلك

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 139.
(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 140.
(3) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 140.
(4) أبن النديم، الفهرست، 430.

وحركات النجوم، وكتاب أرسطوطاليس في صناعة المنطق، وكتاب سيبويه في النحو[1].

2. مدرسة إنطاكية:

لما فتح المسلمون مصر وملكوا الإسكندرية، كان أسلم بن أبجر متولي تدريس الطب فيها في ولاية عمر بن عبدالعزيز، ولما أفضت الخلافة اليه نقل التدريس إلى إنطاكية وحران وتفرق في البلاد[2].

اشتهرت إنطاكية بأنها من أولى المدن المسيحية التي قام زعماء الدين فيها بأول الحركات الفكرية التي كانت ذات أثر كبير في شيوع الفلسفة عامة والفلسفة اليونانية خاصة، فأشتهر فيها مذهب لاهوتي (فقهي مسيحي) كان من أشهر رجاله ثيودوروس أسقف طرطوس (ت: 394م) ثم تلميذه يوحنا (ت:407م) المشهور بفم الذهب أسقف القسطنطية.

وكان أكبر المؤيدين لهذا المذهب راهب إنطاكية يدعى نسطوريوس الذي قاد حركة المناقشات والمناظرات العلمية، وانتهى الأمر إلى تمخض مدرسة الإسكندرية القائلين بما يضاد المذهب النسطوري، واعتبروا نسطوريوس وأتباعه هراطقة، في الوقت الذي كان النساطرة على اعتقاد كامل في ان نظرائهم بعيدين عن حكم العقل والضرورات الطبيعية[].

أنتشر النساطرة في جوف أسيا وبلاد العرب، ينشرون تعاليم المسيحية فحسب، بل أرادوا معها ان ينشروا تعاليمهم الخاصة في طبيعة المسيح القائلة ان

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 140.

(2) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 153؛ أبو عبية، طه عبدالمقصود، الحضارة الإسلامية، ج1، (بيروت: 2004م)، 293.

في المسيح شخصين: الهاً وانساناً، وان مريم هي والدة الإنسان لا والدة الإله لان الله لا يمكن ان يولد من إنسان[1].

ولأجل ذلك اخذوا يستعينون في بث أفكارهم بأقوال ومذاهب منتزعة من الفلسفة اليونانية، وأصبح كل مبشر بحكم الضرورة معلماً في الفلسفة اليونانية كما أنه مبشر بالديانة المسيحية[2].

ترجم النساطرة كتب زعمائهم وعلى الأخص كتب (ثيودوروس) إلى السريانية ليستعينوا بها على بث أفكارهم، ولكنهم لم يقتصروا على ذلك، بل ترجموا كثيراً من كتب أرسطو – حينما قام (بروبوس) بنقل كتب أرسطو المنطقية وكتاب (ايساغوجي) لفرفوريوس إلى السريانية [3]– لأنهم وجدوا فيها اكبر نصير يشد عضدهم في فهم المسائل اللاهوتية، التي كانوا يبشرون بها بين الأمم، بحيث يجعل نشر تلك التعاليم متعذراً ما لم يستعن عليها بمبادىء من الفلسفة ومباحث من التأمل.

تلك كانت النواة التي أشعت بالفلسفة اليونانية، وعلى الأخص فلسفة أرسطو والأفلاطونية الجديدة خارج حدود الإمبراطورية البيزنطية، وكان جماعة من مترجمي النساطرة كانوا أول من نقل كتب الفلسفة من السريانية إلى اللغة العربية وبذلك انتشرت في العالم الإسلامي[4].

وكان لهؤلاء النساطرة اثر كبير في إيصال الثقافة الإغريقية إلى العرب بما ترجموه من تراثهم إلى العربية، اما عن طريق السريانية، واما عن طريق اليونانية

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 154.
(2) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 10.
(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 153.
(4) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 10-11.

مباشرةً، وكانت الثقافة النسطورية إغريقية المادة سريانية اللغة، وكانت الحيرة العربية في العراق في منتصف القرن السادس الميلادي، قلعة منيعة للنسطورية، التي اشتهرت بمقاومتها للمزدكية، وفي الحيرة تحول كثير من العرب الوثنيين إلى المسيحية وبخاصة بعد تنصر النعمان ملك الحيرة، حيث كان أهل الحيرة يستعملون اللغة السريانية في صلواتهم[1].

ويظهر ان الدراسات في الكنيسة السريانية تحت الحكم العربي ظلت قائمة فلما أسست بغداد، كان علماء جنديسابور أمثال جبرائيل بن بختشوع وخلفائه ممن ساعدوا على نشر الثقافة الإغريقية فيها وبذلك اتبعت هذه الثقافة في سيرها طريق الرها فنصيبين فجنديسابور إلى بغداد[2].

3ـ مدرسة جنديسابور:

ان الشائع من علوم الفرس لم يكن يتجاوز بعض الأشعار والأخبار وكتب العقائد والأديان إلى أيام سابور بن اردشير ملك الدولة الساسانية في أواسط القرن الثالث الميلادي، وفي أيامه ظهرت طائفة المانوية، ونشبت بين سابور والروم حروب انتهت بنصرته، وحمل معه عدد من أسراهم إلى بلاده، فأنشأ لهم في الأهواز مدينة سماها جنديسابور فأكرم وفادتهم، فحببوا إليه العلم، فعمل على استرجاع علوم الفرس من اليونان أو الاستعاضة بمثلها، فبعث إلى بلاد اليونان، فأستجلب كتب الفلسفة وأمر بنقلها إلى الفارسية[3].

---

(1) معروف، اصالة الحضارة العربية، 421.

(2) معروف، اصالة الحضارة العربية، 422.

(3) الحموي، ياقوت بن عبدالله، معجم الادباء، (بيروت: د.ت)، 2 / 170 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 144.

وحينما تولى كسرى انوشروان 531– 578م فتح الفرس مورداً جديداً للعلم والفلسفة بما كان من اضطهاد جستنيان قيصر الروم للفلاسفة الوثنيين على أثر أقفاله للمدارس الوثنية، ففر بعض أصحابها من الاضطهاد وتفرقوا في العالم، وجاء منهم سبعة إلى انوشروان، فأكرم وفادتهم، وأمرهم بتأليف كتب الفلسفة أو نقلها إلى الفارسية فنقلوا المنطق والطب، والفوا فيها الكتب، وعقد المجالس للبحث والمناظرة.

أما عقد انوشروان المجالس العلمية فأمر لاشك فيه لان اخباره مع وفود العرب وعقد مجالسهم لهم معروفة ومشهور أمرها بين الأدباء[1].

اما بقية الرواية فأمر مشكوك فيه لان عهد انوشروان لفلسفة اليونان كان قصير إلى حد لا يعقل ان يبرز فيها إلى حد هذا المدى، حتى قيل للإغريق الذين جالسوه انه من تلامذة أفلاطون[2].

ولم يقتصر انوشروان على نقل علوم اليونان إلى الفارسية ولكنه نقل علوم الهنود ايضاً من السنسكريتية إلى الفارسية، وانشأ في جنديسابور مارستان لمعالجة المرضى وتعليم صناعة الطب، واستقدم إليه الأطباء من الهند وبلاد اليونان وكانوا يعلمون فيه الطبين الهندي والابقراطي، وكان هذا المارستان ذا شأن في الإسلام وقبله.

وقد بلغت جنديسابور في الطب شهرة عظيمة أمها الأساتذة من كل صوب ولكنهم كانوا يعلمون العلم اليوناني خاصة باللغة السريانية وأحياناً بالفهلوية أي الفارسية القديمة.

---

(1) أبن النديم، الفهرست، 393 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 144.

(2) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 17.

فكانت ذات أهمية عظيمة خاصة في العلوم الطبية "لكونها البودقة التي انصهرت فيها الأفكار اليونانية والهندية إضافة إلى الأفكار الفارسية" وفي هذا السياق يقول النفطي: "وأهل جنديسابور من الأطباء فيهم حذق بهذه الصناعة من زمن الأكاسرة، وذلك سبب وصولهم إلى هذه المنزلة"[1].

واستعان ملوك الفرس بأطباء الهنود كما فعل انوشروان في مارستان جنديسابور فاستقدموا الأطباء واستشاروهم في أمراضهم، بعد ان تفرغ حيل أطباء الفرس والسريان من معالجتهم، لان للطب الهندي طرقاً غير ما للطب اليوناني والفارسي، وقد اشتهر منهم عدة أطباء ألفوا في الهندية، ونقل المسلمون بعض كتبهم إلى العربية ومنهم كنكة وصنجهل وشاناق وغيرهم[2].

وعليه كان أساس التعليم في مدرسة جنديسابور غير مقتصر على المؤلفات اليونانية والسريانية، بل أضف إلى ذلك تعاليم من فلسفة الهنود وآدابها وعلومها التي ترجمت إلى اللغة الفهلوية، وهناك تمت علوم الطب حيث تخلصت من جو الضغط والاستبداد التي تعرضت لها التعاليم اللاهوتية. ومن غريب الأمر ان يكون من أشهر الذين علموا الطب في ثوبه النسطوري الحديث، فئة من اشهر النساطرة المسيحيين.

ومن الذين اشتهروا من العرب قبل الإسلام في مدرسة نيسابور الحارث بن كلدة الثقفي من أهل الطائف، سافر في البلاد وتعلم الطب في بلاد فارس،

---

(1) القفطي، جمال الدين أبو المحاسن علي، تاريخ الحكماء، وهو مختصر كتاب الزوزني المسمى: بالمنتخبات والملتقطات من كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء، (بغداد: د.ت)، 93 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 378.

(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 147.

والذي عرف بما بعد كطبيب [1] وابنه النضر وهو ابن خالة النبي ﷺ الذي سافر في البلاد واجتمع مع الأفاضل والعلماء وعاشر الأحبار والكهنة، واشتغل وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة، وتعلم من أبيه ما كان يعلمه في الطب[2].

ومن أعلام مدرسة جنديسابور من أبناء الهند شاناك Ganak الذي كتب رسالة في السموم ترجمها فيما بعد احد المترجمين ليحيى بن خالد البرمكي إلى الفارسية ومن بعد ذلك ترجمت إلى العربية للخليفة المأمون.

وترجمت في عصر هارون الرشيد بضعة كتب عن السنسكريتية إلى العربية في علم الطب، حتى انه من المتعذر ان تعرف أصل التعاليم الشائعة في الطب العربي ان كانت مستمدة من الإغريق أم من الهند أم هي مبتكرة الا بعد طول المزاولة والصبر على تفهم حقيقتها وطبيعتها ومقارنتها بمنازع الآراء المستمدة من كل تلك النواحي[3].

واخيراً لابد من الإشارة بأن مدرسة جنديسابور الحق بها مارستان كبير، اشرف عليه سابور بن سهل (ت: 255هـ/ 868م)، كان فاضلاً عالماً متقدماً وله من الكتب، كتاب الاقرباذين، المعمول عليه في البيمارستانات، ودكاكين الصيادلة، اثنان وعشرون باباً. وكتاب قوى الأطعمة ومضارها ومنافعها[4].

---

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 145.
(2) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 149.
(3) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 20.
(4) ابن النديم، الفهرست، 417.

ولعل الشهرة التي حضيت بها مدرسة جنديسابور هي التي حدت بالخلفاء العباسيين الأوائل ان يوجهوا اهتمامهم صوب هذه المدينة لاستقدام كبار أطبائها إلى بغداد، ومن هنا بدأت الحضارة العباسية نهضتها الحضارية في هذا العلم.

4ـ المدارس السريانية:

السريان هم تلاميذ اليونان لأنهم نقلوا فلسفتهم وطبهم وسائر علومهم، كما تعلمها الرومان قبلهم واقتبسها الفرس معهم، كما تعلمها المسلمون بعدهم[1].

والسريان أهل ذكاء ونشاط، فكانوا كلما أطمأنت خواطرهم من مظالم الحكام وتشويش الفاتحين انصرفوا إلى الاشتغال بالعلم، فأنشأوا المدارس اللاهوتية والفلسفة واللغة، ونقلوا علوم اليونان إلى لسانهم، وشرحوا بعضها، ولخصوا البعض الأخر، ومنهم خرج أكثر الذين ترجموا العلوم للعباسيين، وأكثرهم من النساطرة[2]، وكان للسريان فيما بين النهرين نحو خمسين مدرسة تعلم اللاهوت والثقافة اليونانية باللغة السريانية، ومن أشهر هذه المدارس:

أ- مدرسة حران:

في الوقت الذي كانت حران مركزاً للتأثير الإغريقي منذ عصر الاسكندر المقدوني، وضلت مؤئلاً لتعاليم الديانة اليونانية القديمة، بعد ان أنقلب العالم اليوناني الوثني إلى النصرانية، والظاهر ان حران ورثت كثير من تعاليم البابلية القديمة التي كانت قد انتعشت في القرون الأولى من انتشار المسيحية[3].

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 145.
(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 145.
(3) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 20.

إلا ان صور تلك الديانات القديمة قد ذهبت بها تطورات الديانة اليونانية الوثنية كما فهمتها الأفلاطونية الجديدة، كما وضعها زعماء تلك الفلسفة في مدينة الإسكندرية، ولاشك في ان حالات الفكر في حران تمثل أخر أدوار الوثنية اليونانية والأفلاطونية الجديدة كما وصفها (فرفوريوس الصوري)[1].

كان فرفوريوس من أهل صور الشام، لقي أفلوطين في رومية، فأخذ عنه ثم أصبح أشهر تلاميذه، ودافع عن الدين القومي وأنتقد التوراة وقال ان بعض أقسامها مكتوب في زمن متأخر، كما أنتقد تأليه المسيح[2].

وقيمه فرفوريورس لا ترجع إلى صحة أرائه الفلسفية، بل إلى كثرة شروحه على كتاب أفلاطون وأرسطو خاصة، وقد كان أهتمامه الأول بالمنطق، وكان له كتاب أيساغوجي (المدخل إلى علم المنطق) وهو كتاب مشهور جداً، وبذلك أفتتح بشروحه دور الشروح الاسكندرانية في تاريخ الفلسفة[3].

أذن بتاريخ العصور التي تقدمت أنتشار الإسلام تدل على وقوع قسط كبير من التأثير اليوناني في كثير من فروع الفن والعلم والفلسفة والهندسة والبناء وفي زخارف الحياة ذاتها منذ عصر الاسكندر المقدوني كان غرب أسيا لا يتنفس الا في جو مفعم بآثار الفكر الإغريقي.

ب- مدرسة الرها:

وفيها ابتدأ السريان يشتغلون بفلسفة أرسطو في القرن الخامس الميلادي، وبعد ان تعلموها اخذوا في نقلها إلى لغتهم، فنقلوا المنطق في أواسط القرن

(1) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 20.
(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 135.
(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 135.

المذكور ثم أتم دراسة المنطق سرجيس الرأس عيني الطبيب المشهور، وفي المتحف البريطاني بلندن نسخ خطية من ترجمة الايساغوجي إلى السريانية، وكذلك مقولات أرسطو لفرفوريوس وكتاب النفس وغيرها، وقد نشر بعضها فيما بعد[1].

ولما جاء ملك الروم زينون سنة (474م) أغلق كل المدارس السريانية وأتهم أهلها بتطرفهم في أرائهم، فأنتهز الفرس الساسانيون وهم اعداء الروم هذه الفرصة واستمالوا إليهم نساطرة الرها لاسباب سياسية بحته، وكان هؤلاء النساطرة السريان يهتمون بتعاليم اللاهوت في الدرجة الأولى وبتعليم شيء من الطب والمنطق من فلسفة أرسطو ونقلوا عدداً من الكتب اليونانية بما فيها كتب فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو[2].

ج- مدرسة قنسرين:

وفي أوائل القرن السابع للميلاد اشتهرت مدرسة قنسرين على الفرات، لتعليم فلسفة اليونان باللغة اليونانية، وتخرج منها جماعة كبيرة من السريان، ومن جملتهم الأسقف ساويرس، فقد أنقطع فيها لدراسة الفلسفة والرياضيات واللاهوت.

ولما تمكن من تلك العلوم نقل بعضها إلى السريانية، ولا تزال بعض ترجماته في الفلسفة محفوظة في المتحف البريطاني، وقد أتمها بعده تلميذه يعقوب الرهاوني واضع علم النحو السرياني. ومن تلامذة أثناسيوس جورجيوس

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 141.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 155.

المعروف بأسقف العرب (ت: 686م) فقد ترجم بعض كتب أرسطو، واشتغل جماعة آخرون في ترجمة كتب أفلاطون وفيثاغورس وغيرها[1].

كما اشتهرت هناك مدارس أخرى كمدرسة نصيبين التي كان عدد تلامذتها نحو ثمانمائة وكانت تعلم فيها كل العلوم العقلية والنقلية.

جـ المذاهب الفكرية المسيحية:

منذ مطلع القرن الأول للميلاد بدأ النزاع حول المسيح نفسه أآله هو أم إنسان، وهل هو الذي صلب أم كان غيره المصلوب، ثم ما مقام مريم، أهي والدة المسيح الذي هو آلله، أم والدة عيسى الذي هو الإنسان.

قال بعض النصارى ان المسيح كان انساناً بسيطاً كسائر الناس، وقال غيرهم أنه ولد من لا شيء، كما قال آخرون أنه ولد من يوسف النجار، وقال البعض أن كلمة الله حلت في المسيح كما تحل عادة في كل إنسان.

وأنكر ساويرس سنة 174م صحة التوراة وأنكر قيام المسيح من بين الموتى لأنه لم يمت، ثم قال أيضاً أن الإنجيل قد تغير وتبدل، وفي أواخر القرن الثاني للميلاد بدأ القول بالتثليث وبأن الأقانين الثلاثة واحدة بالعدد، فالنصارى وأن كانوا أهل كتاب ويقرون نبوة بعض الأنبياء (عليهم السلام) فأن جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجرداً بل يقولون بالتثليث[2].

ولما جاء الإسلام كان في المشرق أربعة مذاهب نصرانية سائدة مشهورة، ومن أصحاب هذه المذاهب:

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 146.

(2) أبن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والاهواء والنحل، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، ط3، (بيروت: 2007م)، 64 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 153 – 154.

1- أريوس الاسكندري (256– 336م):

وكان قسيساً بالإسكندرية في زمن قسطنطين الأول باني القسطنطينية، وقد أعلن أريوس عام 310م حين قال " القديم هو الله والمسيح هو مخلوق "، أجتمعت البطارقة والأساقفة في القسطنطينية عجز ملوكها وأتفقوا على قولهم " نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شيء وصانع ما يرى وما لا يرى وبالابن الواحد يسوع المسيح أبن الله الواحد بكر الخلائق كلها، وليس بمصنوع، آله حق من آله حق "[1].

وقال مار اسحق " أن الله تعالى وعد المطيعين وتوعد العاصين ولا يجوز أن يخالف الوعد لأنه لا يليق بالكرام، لكن يخالف الوعيد فلا يعذب العصاة ويرجع الخلق إلى سرور وسعادة وعم هذا في الكل إذ العقاب الأبدي لا يليق بالجواد الحق"[2].

وقد أنتشر رأي اريوس حتى عم ولم تسلم منه الا رومية ومن قول اريوس في طبيعة المسيح: " التوحيد المجرد، وان عيسى عليه السلام عبد مخلوق، وان كلمة الله تعالى التي بها خلق السموات والأرض "[3].

2- نسطوريوس (380 – 430م):

ولد في مرعش شمالي سورية ثم أصبح بطريكياً على القسطنطينية عام 428م. وتصرف في الإنجيل بحكم رأيه وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه

---

(1) الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، ط8، (بيروت: 2009م)، 2 / 250.

(2) الشهرستاني، الملل والحلل، 2/ 250.

(3) أبن حزم، الفصل، 1 / 64.

الشريعة قال " ان الله تعالى واحد ذو اقانين ثلاثة، الوجود والعلم والحياة وهذه الاقانين ليست زائدة على الذات ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام، لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهورية كما قالت اليعاقبة، ولكن كأشراق الشمس في كوه أو على بلور أو كظهور النقش في الخاتم "[1].

وزعم الباقون في النساطرة ان اسم الإله لا ينطلق على كل واحد من الاقانين، وزعموا ان الابن لم يزل متولداً من الأب وإنما تجسد واتحد بجسد المسيح حين ولد، والحدث راجع إلى الجسد والناسوت، فهو آله وإنسان اتحدا، وهما جوهران، جوهر قديم وجوهر محدث، آله تام وإنسان تام، ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث، لكنهما صارا مسيحاً واحداً[2].

وأنه أعلن ان في المسيح شخصين: آلهاً وإنساناً " وان مريم لم تلد آلاله وإنما ولدت الإنسان، وان الله تعالى لم يلد الإنسان وإنما ولد الإله " وان هذه الفرقة غالبة على الموصل والعراق وفارس وخراسان وقد حرم هذا المذهب سنة 431م مجمع افسوس المسكوني[3].

ومن أتباع نسطوريوس افتيثيوس اوطاخي، وكان يقول في المسيح اقنوم واحد فيه طبيعة واحدة، ولكن ليست مثل طبيعة الناس وان المسيح تألم وصلب ومات وقبر[4].

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 254.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 253.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 154.

(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 154.

حين قالوا: " ان القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، لان الإله لا تحله الآلام. ويوطينوس وبولس الشمساطي يقولان ان الإله واحد وان المسيح أبتدأ من مريم عليها السلام وانه عبد صاغ مخلوق إلا ان الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه أبناً على التبني لا على الولادة والاتحاد "[1].

3- يعقوب البرذعاني:

البرذعاني (ت: 578م) الملقب بزلزل لانه زلزل الإيمان الكاثوليكي في بلدان اسيا وكان مدار اعتقاده على ان جسد المسيح غير قابل للالام، وان ماذاقه من الالام في الصلب كان خيالياً لا حقيقة له، وبذلك يقول ابن حزم " وقالت اليعاقبة: ان المسيح هو الله تعالى نفسه، وان الله مات وصلب وقتل وان العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر والفلك بلا مدبر، ثم قام ورجع كما كان وان الله تعالى عاد محدثاً، وان المحدث عاد قديماً وانه تعالى هو كان في بطن مريم محمولاً به "[2].

وقالوا أصحاب يعقوب بالاقانيم الثلاثة، الا انهم قالوا انقلبت الكلمة لحماً ودماً، فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده[3]، وعنهم اخبرنا القرآن الكريم﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾[4]، فمنهم من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر الحق، وزعم أكثر اليعاقبة ان المسيح هو جوهر واحد، اقنوم واحد الا انه جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين، فجوهر الاله القديم

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 253.

(2) ابن حزم، الفصل، 1 / 65.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 253 – 254.

(4) سورة المائدة: آية 17.

وجوهر الإنسان المحدث تركبا كما تركبت النفس والبدن، فصار جوهراً واحداً وهو انسان كله واله كله، وزعموا ان الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئي لا الكلي، وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع والحلول[1].

4- سرجيوس بحيرا:

المتوفي عام 618م قبل الهجرة بأربع سنوات، وكان راهباً نسطورياً في نجران قرب دمشق، وكان يقول ان المسيح لم يصلب ولم يمت بل شبه به.

ثم لما تولى هرقل عرش القسطنطينية عام610م (12 قبل الهجرة) وجد ان هذه المذاهب المتنازعة كادت تؤدي بالامبراطورية، فظن ان باستطاعته ان يجمع هذه المذاهب المتنافرة ويردها كلها مذهباً واحداً، إذ هو ارضى اصحابها بأخذه شيءً من كل مذهب، ولكن عمل هرقل زاد الطين بله، فقد تمسك أصحاب كل مذهب بمذهبهم ثم نشأ مذهب جديد هو المذهب الملكي، أي المذهب الرسمي للامبراطورية والدولة مذهب الروم الكاثوليك.

5- الملكائية:

هي أعظم الفرق المسيحية، وهي مذهب جميع ملوك النصارى في الحبشة والنوبة ومذهب جميع نصارى أفريقية وصقلية والاندلس وجمهور الشام وقولهم:

" ان الله تعالى – عبارة عن قولهم – ثلاثة اشياء أب وأبن وروح القدس كلها لم تزل وان عيسى عليه السلام آله تام وإنسان تام كله، ليس أحدهما غير الآخر وان الإنسان منه هو الذي صلب وقتل، وان الاله منه لم ينله شيء من ذلك، وان مريم ولدت الاله والانسان وانهما معاً شيء واحد ابن الله "[2].

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 254.

(2) أبن حزم، الفصل، 1 / 65.

وبذلك يقول الشهرستاني "فأما الملكانية لما اعتقدت ان المسيح ناسوت كلي أزلي، قالوا أن مريم انسان جزئي والجزئي لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم "[1].

وبذلك فأن معظم الروم قالوا ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وترعرعت بناسوته، ويعنون الكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح القدس اقنوم الحياة، وقال بعضهم ان الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر اللبن أو الماء اللبن، وحرصت الملكائية بأن الجوهر غير الاقانيم، وذلك كالمصوف والصفة وعن هذا حرصوا باثبات التثليث[2] واخبر عنهم القرآن: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[3].

ثانيا: الترجمة والمترجمين:

أحتك العرب بغيرهم من الأمم، فأدركوا ان عند تلك الأمم ثقافات يمكن الاستفادة منها، وذلك لاحتياجهم إلى علوم الرياضيات والفلك وكذلك إلى علم الطب، لان الطب العربي مبنياً على الاختبار، وليس على العلم والاختبار، هذا إلى ان القرآن الكريم كان يحث على التفكير في خلق السموات والارض وما بينهما.

والعلم من نوابع استمرار المدنية، حينما تزدهر البلاد سياسياً واقتصادياً ويكثر فيها الترف ويكبر فيها العمران، وتتجه النفوس إلى البحث والاستقصاء في العلم مراعين بذلك النزعة الطبيعية للإنسان في البحث عن المجهولات.

---

(1) الملل والنحل، 2 / 254.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 248 – 249.

(3) سورة المائدة: آية 73.

أ- الترجمة:

ظل السريان يتمتعون بكل معاني الحرية الدينية والسياسية والفكرية طوال عصور الإزدهار الإسلامي، وكل ما كان يطلب منهم الخضوع للقوانين ودفع الجزية، فبنو أمية لم يفكروا يوماً في التعرض لشؤون المدارس الفكرية التي كان السريان يحملون لوائها، فقد تركوا المدارس قائمة في الإسكندرية وانطاكية وجنديسابور وسواها بعملها، وقد احتفظت بأمهات الكتب الفلسفية والعلمية.

أختلف الباحثون المحدثون في تقسيم الادوار التي مرت بها حركة الترجمة، إلا انه يمكن القول بأن تطور هذه الحركة مرت في أربعة أدوار رئيسية:

1- الترجمة في العصر الاموي:

يمثل العصر الاموي ظهور حركة الترجمة لاول مرة في تاريخ الإسلام الحضاري والثقافي، فقد كانت الترجمة في هذا العصر بدائية وضعيفة المستوى إذا ما قورنت بالترجمات الأخرى اللاحقة.

" اذن فقد ظلت الترجمة مقصورة على بعض العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب دون ان تتعدى ذلك إلى العلوم العقلية كالمنطق وعلم النفس وما وراء الطبيعة "[1]، لان اهتمام الناس كان موجهاً إلى العلوم الدينية الإسلامية، اما العلوم الأخرى فظلت العناية بها قاصرة على النصارى والصابئة واليهود على اختلاف مذاهبهم ونحلهم[2].

---

(1) الجميلي، حركة الترجمة، 30.

(2) حسين، محمد كامل، الحياة الفكرية والادبية بمصر، (القاهرة: 1959م)، 63 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 292.

اعتنى العرب في بدء نهضتهم بعلم الكيمياء كما فعلوا بعلم الطب فأبدعوا فيهما واتسع مداها على تعاقب السنين، فقد اقترن هذا العصر بأسم (فريانوس) الرومي الذي امره خالد بن يزيد بن معاوية (ت: 85هـ/ 704م) بنقل كتب الطب والكيمياء والهيئة إلى العربية[1] " حينما أمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية، وامرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة "[2]، كما كان خالد من اعلم قريش بفنون العلم وله كلام في صناعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العلمين متقناً لهما، وله رسائل دالة على معرفته وبراعته، وأخذ الصناعة عن رجل من الرهبان يقال له مريانس الراهب الرومي، وله فيها ثلاث رسائل تضمنت أحداهن ما جرى له مع مريانس الراهب المذكور وصورة تعلمه فيه والرموز التي اشار إليها [3].

وقد أنكر أبن خلدون على خالد بن يزيد أمر رعايته للترجمة واشتغاله بالعلوم "وربما نسبوا بعض المذاهب والاقوال فيها لخالد بن يزيد بن معاوية ربيب مروان بن الحكم، ومن المعلوم البين ان خالداً من الجيل العربي، والبداوة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع بالجملة، فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وامزجتها ؟ وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطب لم تظهر بعد ولم تترجم، اللهم إلا ان يكون خالد بن يزيد اخر من اهل المدارك الصناعية تشبه بأسمه فممكن"[4].

(1) أبن خلكان، وفيات الأعيان، 2 / 224.

(2) أبن النديم، فهرست، 396.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 127 – 128 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2 / 224.

(4) المقدمة، 586.

من الكتاب المحدثين الذين انكروا على خالد بن يزيد فضله بعلم الكيمياء عمر بن فروخ بقوله "ليس لدينا دليل على ان خالد بن يزيد قد الف كتاباً في الكيمياء أو غيره أو امر بنقل هذه الكتب إلى العربية أو كان له عمل في الكيمياء، وذلك لان العمل في الكيمياء يقتضي الالمام بمعارف كثيرة لم تكن متوفرة لخالد بن يزيد ولا لغيره من العرب في ذلك الطور الباكر من حياة العرب السياسية"(1).

واني أرى فيمن أنكر على خالد بن يزيد اشتغاله في علم الكيمياء اطماس للحقيقة التاريخية، اما فيما يخص تأليفه لثلاث رسائل في علم الكيمياء فأمر مستبعد لأن الترجمة في بداية عصرها، وان ما ترجم من كتب الكيمياء لا يعطيه فسحة من العلم تأهله للتأليف، وهذا ما أكده ابن الندم بعدم ذكر رسائله حينما يقول "كان خالد بن يزيد بن معاوية حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة "(2).

وكذلك ما أكده الذهبي حينما نقل رواية ابن خلكان عن خالد بن يزيد حينما يقول فيها: " انه كان يعرف الكيمياء وانه صنف فيها ثلاث رسائل، وهذا لم يصح "(3).

---

(1) عبقرية العرب في العلم والسياسة، (بيروت: 1969م)، 97-98.

(2) الفهرست، 396.

(3) الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام، (بيروت: 2005م)، 3 / 23.

ومن المصنفات التي ترجمت من السريانية إلى العربية في العهد الأموي كناش في الطب لأهرون بن أعين القس، قام بترجمته أشهر النقلة الطبيب البصري ماسرجويه اليهودي المذهب السرياني اللغة، وكان الكناش في ثلاثون مقالة وزاد ماسرجويه عليه مقالتين، ترجمه في أيام الخليفة مروان بن الحكم (ت: 65هـ/ 685م) ثم حفظ في خزائن كتب الأمويين إلى ان أخرجه عمر بن عبدالعزيز (99 -101هـ/ 717 - 720م) وبثه بين الناس للانتفاع به[1].

ثم نقل ديوان الخراج في العراق وكان باللغة الفارسية إلى العربية أيام الحجاج بن يوسف الثقفي، والذي نقله صالح بن عبدالرحمن، وكان يكتب لزادان فروخ كاتب الحجاج، يخط بين يديه بالفارسية والعربية[2].

واما الديوان بالشام فكان باللغة الرومية، وكان يشرف عليه سرجون بن منصور لمعاوية بن أبي سفيان ثم منصور بن سرجون، وقد نقله إلى العربية أبو ثابت سليمان بن سعد، وكان على كتابة الرسائل أيام عبدالملك بن مروان[3].

وبعد ذلك لم يكن اهتمام أي خليفة أموي في مضمار العلوم والمعارف إضافة إلى انعدام الرغبة في ذلك، هي من أهم العوامل التي حالت دون قيام نهضة علمية في هذا العصر.

2ـ الترجمة في العصر العباسي:

لم تكن الترجمة في هذا العصر كسابقتها في العصر الأموي إذ لحقت بها تطورات عدة، سواء من حيث المادة المترجمة، أو عدد النقلة وثقافتهم أو مجموع

---

(1) ابن النديم، الفهرست، 466 – 467 ؛ ابن أبي اصبيعية، عيون الأنباء، 144.

(2) أبن النديم، الفهرست، 396.

(3) أبن النديم، الفهرست، 397.

ما ترجم، زد على ذلك الدعم المادي والمعنوي من القـائمين عليهـا إلى القـائمين بها.

أ- الترجمة في عهد المنصور:

يعتبر المنصور (136-158هـ/ 753-774م) أول خليفة عباسي يقوم على رعاية حركة الترجمة، ويعمل على تشجيعها بمختلف الوسائل والـسبل، فترجمـت في عهده المؤلفات المختلفة ومن مصادر عدة يونانية وفارسية وهندية وذلـك لما عـرف عنـه مـن محبتـه للعلـم وتقريبـه للعلمـاء وخوضـه في بحـوث مختلفـة مـن العلـوم والمعارف[1]، وكان ميالاً بشكل خاص إلى دراسة علـم النجـوم، وهـو أول خليفـة قرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم واقتدى بـه أكثـر الـذين خلفـوه[2]، وكانـت صناعة النجوم رائجة عند الفرس ونبغ فيها جماعة تقربوا بها إليه أشـهرهم نوبخـت المنجم الفارسي، كان بارعاً في اقترانات الكواكب وحوادثها، وكان يصحب المنصور حيثما توجه. وتوالى آل نوبخت في خدمة العباسيين وترجموا لهـم كتبـاً في الكواكـب وأحكامها، وكانوا فضلاء ولهم رأي ومشاركة في علوم الأوائل[3].

وخدم المنصور ايضاً في النجوم إبراهيم الفـزاري وأبنـه محمـد وعلـي بـن عيسى الاسطرلابي المـنجم، ونظـراً لكلـف المنـصور بحركـات الكواكـب وحبـه الاطلاع عليها، قصده أصحابها من بلاد فارس والهند والروم ومن جملتهم رجل من الهند بارع في حساب السندهنتا وعرض عليه كتـاب في النجـوم مـع تعاديـل معمولة على مذاهب الهند، فأمر المنصور ان ينقل هذا الكتـاب إلى العربيـة، وأن

(1) صاعد، طبقات الأمم، 128 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 294.
(2) صاعد، طبقات الأمم، 128.
(3) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 151.

تؤلف فيه كتاب يتخذه العرب أصلاً في حركات الكواكب، فتولى محمد بن إبراهيم الفزاري، وعمل منه كتاب سماه المنجمون السندهند الكبير[1]، وترجم كتاب أرسطو وكتاب المجسطي لبطليموس وكتاب اقليدس وكتاب الارثماطيقي وسائر الكتب العجيبة في النجوم والحساب والطب والفلسفة وغير ذلك[2].

ولكن جرجي زيدان له رأي أخر حين يقول "المنصور أول من عني بنقل الكتب ولكن اقتصر منها على النجوم والهندسة والطب، وفي أيامه ترجم ابن المقفع (ت: 142هـ/ 759م) كليلة ودمنة، واما الفلسفة والمنطق وسائر العلوم العقلية فترجمت في أيام المأمون"[3]. وقد ذكر ان أبن المقفع نقل من الفارسية إلى العربية كتباً في المنطق والطب كان الفرس قد نقلوها عن اليونانية، فلعله نقلها لنفسه"[4].

اما ابن النديم لم يذكر بأن كتب المنطق والفلسفة ترجمت في عهد المنصور حين يذكر عن عبدالله بن المقفع قوله: "كان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي مضطلعاً باللغتين فصيحاً بهما، وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس منها كتاب خدامنامة في السير، وكتاب أئين نامة في الأمين، وكتاب كليلة ودمنه"[5]. وقد ذكر ابن أبي أصيبعة عن عبدالله بن المقفع قوله: "وكان عبدالله بن المقفع.... كاتب أبي جعفر المنصور، وترجم من كتب أرسطو وكتب عدة وترجم مع ذلك

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، 131 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 152 – 153 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 294.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 79.

(3) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 153.

(4) أبن النديم، الفهرست، 190 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 295.

(5) صاعد، طبقات الأمم، 130 ؛ القفطي، تاريخ الحكماء، 220.

المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بأيساغوجي لفرفوريوس الصوري، وعبارته في الترجمة عبارة سهلة قريبة المأخذ، ولابن المقفع تواليف حسان منها رسالته في الأدب والسياسة ومنها رسالته المعروفة باليتيمة في طاعة السلطان "[1].

وعليه يبدو ان ابن المقفع من أوائل المترجمين الجيدين، وقد حظي بشهرة واسعة في علم المنطق دراسة وترجمة.

ومن النقلة الأخرين الذين كان لهم دور إيجابي في ازدهار حركة الترجمة في هذا الوقت أبو يحيى البطريق الذي ذكره أبن أبي أصيبعة " أبو يحيى البطريق كان في أيام المنصور وأمره بنقل أشياء من الكتب القديمة، وله نقل كثير جيد إلا أنه دون نقل حنين بن اسحق، وقد وجدت بنقله كتباً كثيرة في الطب، كتب ابقراط وجالينوس"[2].

وكان ابن البطريق أبو يحيى أميناً على الترجمة، حسن التأدية للمعاني وترجم كثير من كتب الأوائل وهو الذي ترجم كتاب أرسطوطاليس وهو كتاب السياسة في تدبير الرئاسة[3].

ولعل الشهرة التي حضيت بها مدرسة جنديسابور، حدت بالخليفة العباسي المنصور ان يستدعي الأطباء، وأول من استدعاه جورجيس بن بختيشوع رئيس الأطباء في جنديسابور وقد أحسن مداواة المنصور ومداراته، وصار طبيبه الخاص وبقي في خدمته أربعة سنوات عاد بعدها إلى وطنه سنة (152هـ/

---

(1) عيون الأنباء، 378.

(2) عيون الأنباء، 258 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 84 – 85.

(3) القفطي، تاريخ الحكماء، 379 ؛ أبن أبي اصيبعية، عيون الأنباء، 258.

769م)، مثقلاً بالهدايا بعد أن ترجم للخليفة بعض كتب الطب إلى العربية وبذلك يقول أبن أبي أصيبعة:

"كان له خبرة بصناعة الطب ومعرفة بالمداواة وأنواع العلاج وخدم بصناعة الطب للمنصور... ونال من جهته أموالاً جزيلة. وقد نقل للمنصور كتب كثيرة من كتب اليونانيين إلى العربي"[1].

ولم يكتف المنصور بما ترجم له من علوم الأوائل بل كان يطلب المزيد منها كما يذكر أبن خلدون "فشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمة بما سمعوا من الأساقفة والاقسة المعاهدين، بعض ذكر منها بما تسموا إليه أفكار الإنسان فيها فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم، ان يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب اقليدس وبعض كتب الطبيعيات"[2].

ونتيجة لجهود المنصور ازدهرت في عهده حركة الترجمة، وأمدها بكل ما احتاجت إليه، الأمر الذي أدى إلى إيجاد نهضة علمية زاهرة في بغداد، وكان قيامها نتيجة حتمية لما تمت ترجمته من مؤلفات في شتى العلوم التجريبية والعقلية.

ب- الترجمة في عهد الرشيد:

كانت الأفكار قد نضجت والأذهان قد زادت تنبهاً إلى علوم الأقدمين - في عهد الرشيد (170-193هـ/ 786-808م) - فيما كان يتقاطر على بغداد من الأطباء والعلماء من السريان والفرس والهنود وكانوا من محبي الفلسفة

(1) عيون الأنباء، 163.

(2) المقدمة، 532.

والمنطق وكانوا يخدمون الخلفاء ويجالسونهم، فأدى ذلك إلى ائتلاف الخلفاء بذكر الفلسفة واجمعوا إذا فتحوا بلداً ووجدوا فيه كتباً لا يأمرون بحرقها بل يأمرون بحملها إلى عاصمتهم والاحتفاظ بها لنقلها إلى العربية، كما أتفق الرشيد في أثناء حربه في عمورية وغيرها من بلاد الروم. فأنه عثر هناك على كتب كثيرة حملها إلى بغداد[1] وأمر طبيبه يوحنا بن ماسويه بترجمتها[2].

وبذلك يقول صاعد الأندلسي: "وتم ما بدأ به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم في مواضعه واستخراجه من معادنه، بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الخطيرة وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه منها بما حضره من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس وابقراط وجالينوس واقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة، واستجاد لها مهرة التراجمة، وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعلمها فنفقت سوق العلم في زمانه وقامت دولة الحكمة في عصره"[3].

ومن مظاهر عناية الرشيد بالترجمة انه كان يولي العلماء الذين يدرسون كتب العلوم اليونانية ويترجمونها بمساعدات مجزية، كما أنه أنفذ الرسل إلى امبراطورية الروم لجلب المخطوطات اليونانية، وهي سياسة سخية جاءت بكثير من المؤلفات الهامة[4].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 223.

(2) ابن النديم، الفهرست، 465.

(3) طبقات الأمم، 128 -129.

(4) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 296.

وفي هذا العهد نقل كتاب اقليدس النقلة الأولى على يد الحجاج بن مطر وتسمى الهارونية تميزاً لها عن النقلة المأمونية، كما نقل المجسطي إلى العربية " وهو الذي نقل المجسطي واقليدس "[1].

دور البرامكة في الترجمة:

ويجب ان لا نغفل عن دور أخر لا يقل أهمية عن دور الرشيد، وهم البرامكة الذي رعوا حركة الترجمة عامة، والترجمة بصفة خاصة من الفارسية إلى العربية،فأول الحوادث التي أحدثوها، إخراج الكتب اليونانية إلى ارض الإسلام فترجمت إلى العربية وشاعت في أيدي المسلمين، وسبب خروجها من ارض الروم إلى بلاد المسلمين يحيى بن خالد بن برمك (ت: 187هـ/ 802م) وذلك ان الكتب اليونانية كانت ببلد الروم، وكان ملك الروم قد خاف على الروم ان نظروا في الكتب اليونانية ان يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم فجمع الكتب في موضع وبنى عليه بناء. فلما بلغ الخبر إلى يحيى بن خالد أكثر الهدايا إلى ملك الروم وطلب منه الكتب، فبعث بالكتب إلى يحيى بن خالد، فلما وصلت إليه جمع عليها الفلاسفة، وأخرج منها كتاب حد المنطق، ثم جعل يحيى المناظرة في بيته والجدل فيما ينبغي الكلام فيه[2].

(1) ابن النديم، الفهرست، 399 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 154.

(2) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، (القاهرة: 1955م) ؛ حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن اسماء الكتب والفنون، (استانبول: 1941م)، 2 / 1508.

كما قام يحيى بن خالد بن برمك بتعريب كثير من كتب الفرس مثل كليلة ودمنة، كما ترجم عبدالله بن هلال الاهوازي في خلافة المهدي ليحيى بن خالد البرمكي في سنة (165هـ/ 781م) كتباً من الفارسية إلى العربية، ونظمها أبو سهل بن نوبخت الحكيم ليحيى المذكور فأعطاه ألف دينار[1]. اما الحسن بن موسى بن نوبخت تجمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل أبو عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغيرهم[2].

وقد اندفع البرامكة إلى الانتفاع بالتراث الهندي، وترجمته، فقد اجتلب يحيى بن خالد البرمكي إلى بغداد اطباء الهند مثل منكة وياذيكو وسندباذ وفتح لهم بيمارستاناً، وسرعان ما استعربوا وشاركوا هم وغيرهم من مستعربة الهند في نقل الكنوز الهندية وخاصة الطب والعقاقير.

كان يحيى بن خالد هو أول من عني بتفسير وترجمة كتاب المجسطي لبطليموس، وهو كتاب يتكون من ثلاث عشرة مقالة، ففسره جماعة لم يتقنوه، ولم يرض ذلك خالد، فندب لتفسيره أبا حسان وسلم صاحب بيت الحكمة فأتقناه وأجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة المجودين، فاختبر نقلهم واخذ بأفصحه واصحه، وقد قيل ان الحجاج بن مطر نقله أيضاً، وقد اصلح ثابت الكتاب كله بالنقل القديم غير مرضي، ونقل أسحق هذا الكتاب واصلحه ثابت اصلاحا دون الأول لان اصلاح الأول اجود[3].

---

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2 / 1508.

(2) ابن النديم، الفهرست، 309.

(3) أبن النديم، الفهرست، 354 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 154 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 92.

ويبدو ان هذه الرواية لم تكن دقيقة، إذ لم يكن يحيى بن خالد اول من عنى بتفسير وترجمة كتاب الجسطي لبطليموس، إذ سبقه في هذا المضمار الخليفة المنصور[1]، لشغفه لدراسة علوم الفلك، فما كان في زمن خالد سوى اعادة للترجمة السابقة، وبهذا الخصوص يمكن القول لقد شجعوا البرامكة لكل ما استطاعوا على نقل الذخائر النفيسة إلى العربية من الارمية واليونانية والفارسية والهندية، وكانوا بما عنوا به أعادة ترجمة بعض الكتب اليونانية التي ترجمت قبل عصرهم بحيث تكون أكثر دقة وأتقاناً، على نحو ما صنع يحيى بن خالد بكتاب الجسطي[2].

ج- الترجمة في عهد المأمون (198 – 218هـ / 813 – 833م):

أن المأمون لسعة علمه وحرية فكره ورغبته في القياس العقلي لم يكن يرى بأساً على نقل علوم اليونانيين إلى العربية، وأنه بدأ بنقل كتب الفلسفة والمنطق تأييداً لمذهب الاعتزال الذي كان يؤمن به، ثم جعل الترجمة عامة لكل مؤلفات ارسطو في الفلسفة وغيرها، وقد أبتدأ بترجمة تلك الكتب، فتلقى المعتزلة تلك الفلسفة تلقي الضمأن لموارد المياه، وأقبلوا على نصها والتبحر فيها فأشتد ساعدهم بها.

ويعتبر هذا القرن بحق نقطة تحول في تاريخ الترجمة، لما ألت اليه من التطوير والانتشار السريع في امتدادها إلى ضروب العلوم المختلفة التي خضعت لها[3]. وبلوغها مراحل نضجها الامر الذي يمكن أن يطلق عليه عصر الترجمة،

---

(1) أبن النديم، الفهرست، 399.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 99.

(3) الجميلي، حركة الترجمة، 99.

وذلك بسبب التحولات الجذرية التي شهدها في هذا الميدان بـصفة خاصـة، ومـا رافق ذلك من نتائج بصفة عامة[1].

ولعل من أهم الاسباب التي دعت المأمون إلى الترجمة ما يذكره أبن النـديم بأن المأمون رأى في منامه أرسطوطاليس الحكـيم وسـأله بعـض الاسـئلة، فلمـا نهض من منامه طلب ترجمة كتبه[2].

" فأن المأمون كان بينه وبين ملـك الـروم مراسـلات، وقـد أسـتظهر عليـه المأمون، فكتب ملك الروم يـسأله الاذن في إنفـاذ مـا يختـار مـن العلـوم القديمـة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فـأخرج المـأمون لـذلك جماعـة منهم الحجاج بن مطر، وأبن البطريق، ومسلماً صاحب بيـت الحكمـة وغيرهـم، فأخذوا مما وجدوا ما أختاروا، فلما حملوه اليه، أمرهـم بنقلـه فنقـل "[3]. وهكـذا حملـوا إلى المـأمون بطرائـق الكتـب وغرائـب المـصنفات في الفلـسفة والهندسـة والموسيقى والارثماطيقي والطب[4].

وبذلك يقول صاعد الأندلسي: " أن المأمون أقبـل علـى طلـب العلـم مـن مواطنه واستخرجه من معادنه، بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم وألحقهم بالهدايا الخطيرة وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا أليـه منهـا بمـا حـضرهم مـن كتـب افلاطـون وارسـطوطاليس وابقـراط

---

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 297 – 298.

(2) أبن النديم، الفهرست، 156.

(3) أبن النديم، الفهرست، 397 – 398 ؛ أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 236.

(4) أبن النديم، الفهرست، 398.

وجالينوس واقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة، واستجاد مهرة الترجمة وكلفهم أحكام ترجمتها فترجمت له غاية ما أمكن "[1].

ومهما كان السبب فأن المأمون بذل جهداً في استخدام الترجمة ونقل تلك الكتب، وكان ينفق في سبيل ذلك بسخاء حتى أعطى ما يترجم له ذهباً، وكان لشدة عنايته في النقل يضع علامته على كل كتاب يترجم له، وكان محرض الناس على قراءة تلك الكتب ويرغبهم في تعلمها[2]. فنفقت سوق العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس اولوا النباهة في العلوم لما كانوا يرونه من أخطائه لمنتحليها واختصاصه لمتقلديها، فأتقن جماعة من ذوي القبول والتعلم في إيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة[3].

واقتدى بالمأمون كثير من أهل دولته وجماعة من أهل الوجاهة والثروة في بغداد فتقاطر إليها المترجمون من أنحاء العراق والشام وفارس، وفيهم النساطرة واليعاقبة والصابئة والمجوس والروم والبراهما، يترجمون من اليونانية والفارسية والسريانية والسنسكريتية والنبطية واللاتينية وغيرها إلى العربية[4].

ولعل أهم ما يميز هذه المرحلة من تاريخ الترجمة والحصول على كتب الاوائل بأنواعها، اصبح مطلباً ثقافياً عاماً وأن البحث عنها في بلاد الروم لم يكن مطلباً رسمياً فقط، بل كان الافراد الاغنياء يتولون ذلك أيضاً ويقوم به بالترجمة

---

(1) طبقات الأمم، 128 – 129 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 313.

(2) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 236 – 237 ؛ ابن العبري، غريغوريوس الملطي، تاريخ مختصر الدول، (بلا د.ت)، 136 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 157.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 129.

(4) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 157.

أنفسهم، فمنهم على سبيل المثال محمد واحمد والحسن بنو موسى بن شاكر، وبهذا الخصوص يقول أبن النديم: " وهؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة، وبذل فيها الرغائب، واتبعوا فيها نفوسهم، وأنفذوا إلى بلد الروم من اخرجها إليهم، فأحضروا النقلة من الاصقاع والاماكن بالبذل السخي فاظهروا عجائب الحكمة، وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم وهو الاقل[1].

ويذكر القفطي أن الطبيب والفيلسوف حنين بن أسحق العبادي (ت: 260هـ/ 873م) كان من كبار النقلة في بغداد، بحث عن الكتب لحسابه وأنه " دخل بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة، وتوصل في تحصيلها غاية أمكانه، وأحكم اليونانيين عند دخوله إلى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم، وعاد يلازم بني موسى بن شاكر ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني الغربي "[2].

وهكذا يتبين لنا أن رعاية حركة الترجمة لم تكن مقصورة على الخلفاء والامراء فقط، وأنما شاركهم هذا المجال أناس كرسوا جل أوقاتهم في سبيل إزدهار هذه الحركة ونشر العلوم، فدعموها مادياً وتجشموا عناء السفر، من اجل توفير مادة الترجمة من كتب ومخطوطات.

واخص ما يمتاز به هذا العصر إزدهار (بيت الحكمة) فقد وقف عليها المأمون الاموال الطائلة وعين سهيل بن هارون مشرفاً عليها، وكانت بها مجموعة من الكتب اليونانية أهديت إلى المأمون من صاحب جزيرة قبرص، وأخرى جائته من القسطنطينية، وقد صنف الكتب فيها حسب موضوعاتها، واختير لها

---

(1) الفهرست، 434 – 435.

(2) تاريخ الحكماء، 119 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 298.

المترجمون المختصون فكان يعمل فيها عدداً من النقلة عن اليونانيين والسريانية والفارسية وحتى عن الهندية والبيزنطية.

فأخذ العرب من كل أمة أحسن ما عندها، فأخذوا من اليونان فلسفتهم ومن الهنود حسابهم ورياضياتهم ومن الفرس أدابهم وحكمتهم، وكان شعارهم في تلك الحركة العظيمة "الحكمة ضالة المؤمن، إينما وجدها التقطها"[1].

ومما يدل على تفهم العرب لحركة الترجمة التي كانوا يقومون بها، أنهم بدأوا بكتب العلوم العلمية، ثم كتب الفلسفة النظرية، لأنهم كانوا بحاجة إلى كتب الرياضيات والفلك لتعيين تواقيت الصوم والصلاة والحج، والى كتب الطب لعلاج أبدانهم، ولما كثرت لديهم العلوم أتجهوا صوب كتب الفلسفة النظرية ليتمموا اداء رسالتهم الثقافية.

فكان اعتمادهم في الفلسفة والطب والهندسة والموسيقى والمنطق والنجوم على اليونان، وفي السير والاداب والحكم والتاريخ والموسيقى على الفرس، وفي الطب والعقاقير والحساب والنجوم والاقاصيص على الهنود، وفي الفلاحة والزراعة والتنجيم والسحر والطلاسم على الانباط والكلدان، وفي الكيمياء والتشريح على المصريين، فأنهم ورثوا أهم علوم الآشوريين والبابليين والمصريين الفرس والهنود واليونان، وقد خرجوا ذلك كله واستخرجوا منه علوم التمدن الإسلامي[2].

ومن الملاحظ ان العرب مع كثرة ما نقلوه عن اليونان لم يتعرضوا لشيء من كتبهم التاريخية أو الادبية، مع انهم نقلوا ما يقابلها عند الفرس والهنود، فقد

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 74 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 273.
(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 179.

نقلوا تواريخ الفرس واخبار ملوكهم وترجموا الشاهنامه، ولكنهم لم ينقلوا تاريخ هيرودتس ولا جغرافية استرابون ولا الياذة هوميروس ولا اوذيسته، والسبب في ذلك كان التراجمة ينقلونها غالباً من عند أنفسهم، حباً في إظهار تآثر اسلافهم أو جيرانهم، فالمترجمون الفرس نقلوا شيئاً من تواريخ الفرس وادابهم، وكذلك فعل الترجمة السريان بأداب أجدادهم وكذلك الهنود. فلو كان في أولئك المترجمين واحد من اليونان لنقلوا كثيراً من تواريخ وآداب أمتهم[1].

وفي ضوء ما تقدم يمكن ان ندون الاستنتاجات التالية:

1- كانت حركة الترجمة إلى اللغة العربية واسعة النطاق، وشملت أكثر ما أنتجه الاقدمون حتى لكاد نظن أنه لم يبق شيء من هذا التراث لم تنقل إلى العربية.

2- قام النقلة بالترجمة عن اللغات اليونانية والسريانية والفارسية والهندية بالدرجة الأولى، كما ترجموا أحياناً عن النبطية واللاتينية، وهذه تقريباً كل اللغات الحضارية التي كانت موجودة في القرون الأولى من العهد الإسلامي وكتبت بها مختلف علوم الاوائل.

3- أكثر من نقل إلى العربية في تلك النهضة هي الكتب اليونانية – سواء المكتوبة باليونانية او السريانية – وأكثرها في ميادين الفلسفة والطب والرياضيات والفلك وفروع العلم الطبيعي.

4- شملت عملية التعريب كل ما كان بين الايدي من تراث الاوائل – لاسيما التراث اليوناني – إلا ان في ميدان الادب والتاريخ فقد كانت عملية التعريب في هذا الباب أنتقائية، أي ان الحضارة الإسلامية اختارت ما يتفق

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 180.

وحاجاتها، بينما نقل ما يقابلها عند الفرس والهند، حيث ترجمت جملة من تواريخ الفرس واخبار ملوكهم وسيرهم وبعض كتب السياسة والقصص.

5- بلغ عدد الكتب التي نقلت بضع مئات، مجموع كتب الطب مثلاً التي ترجمت عن اليونانية وحدها يبلغ حوالي تسعين كتاباً، ناهيك عن ترجمة العلوم الأخرى.

6- أخذ العرب من كل أمة أحسن ما عندها فكان اعتمادهم في الفلسفة والطب والهندسة والموسيقى والمنطق والنجوم على اليونان، وفي النجوم والسير والاداب والحكم والتاريخ على الفرس، وفي الطب الهندي والعقاقير والحساب والنجوم والاقاصيص على الهنود، وفي الكيمياء والتشريح على المصريين، فكأنهم ورثوا أهم علوم الآشوريين والبابليين والمصريين والفرس والهنود واليونان، ومزجوا ذلك كله واحدثوا ثورة علمية هائلة شملت المعمورة.

بـ أشهر علماء الترجمة:

أن السريان كانوا في نهضة علمية قبل الإسلام، وإنهم أخذوا في نقل كتب اليونان إلى لسانهم، ودرسوا كثير منها، وبرزوا في هذه الصناعة حتى تولى بعضهم رئاسة مارستان جنديسابور، وان اللغة اليونانية كانت تعلم في مدارسهم، فلما انتقل كرسي الخلافة إلى بغداد، وعمرت بالوافدين، كان أولئك السريان من جملة الوفود التماساً للرزق، فتعلموا لسان العرب، ولهذا السبب أيضاً أنتقل جماعة من الفرس، وكانوا أهل دولة وحكومة، فأستخدمهم الخلفاء في إدارة شؤون دولتهم، وفيهم جماعة كبيرة من أهل العلم والأدب، واستقدم الخلفاء جماعة من الأطباء للانتفاع بعلومهم.

ولما أراد الخلفاء نقل كتب العلم إلى العربية، كان النقلة أكثرهم من السريان النساطرة، لأنهم أقدر على الترجمة من اليونانيين وأكثر اطلاعاً على كتب الفلسفة والعلم اليوناني وفيهم جماعة من أهل فارس والهند وغيرهم للنقل من الفارسية أو الهندية، فمن أشهر النقلة:

1ـ حنين بن اسحق العبادي (194 – 260هـ/ 809 – 873م):

من نصارى الحيرة بالعراق، نسطوري النحلة، سرياني اللغة كان أبوه صيدلانياً، ولما بدأ يتلقى الطب على يوحنا بن ماسويه، حدث بينهما خلاف، فأهان يوحنا حنيناً بقوله: " ما لاهل الحيرة ولتعلم صناعة الطب "[1]، ثم طرده من حضرته وذهب حنين إلى بلاد الروم وتعلم هناك اللغة اليونانية وصناعة الطب، ثم زار الإسكندرية بطلب الفلسفة وزار فارس لصناعة الطب، ولما عاد من رحلته هذه استقر في البصرة وأتقن اللغة العربية، ثم أنتقل بعد ذلك إلى بغداد واتصل ببلاط المأمون فولاه رئاسة دار الحكمة للترجمة وبذلك أصبح حنين أشهر الأطباء والمترجمين[2].

أختار المتوكل حنين رئيساً للترجمة وأتمنه عليها سنة (233هـ/ 847م)، ووضع له كتاباً تحاوير عالمين بالترجمة، وكانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا كاصطفين بن بسيل وموسى بن خالد، وكان جليلاً في ترجمته وهو الذي أوضح معاني كتب أبقراط وجالينوس ولخصها أحسن تلخيص، وكشف ما استغلق منها واوضح مشاكلها وعمد إلى كتب جالينوس فأحتذا فيها حذو الاسكندرانية[3].

---

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 234 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 159.
(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 279.
(3) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 239 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 160.

وبذلك يقول عنه القفطي: " لم يزل أمره يقوى وعلمه يتزايد وعجائبه تظهر في النقل والتفاسير حتى صار ينبوعاً للعلم ومعدناً للفضائل "[1]. وبذلك ترجم وحده إلى السريانية مائة رسالة من رسائل جالينوس ومدرسته وترجم إلى اللغة العربية تسعة وثلاثون رسالة آخرى، وبفضل ترجماته هذه نجت بعض مؤلفات جالينوس من الفناء[2].

وكان حنين يكتب بخط غليظ في اسطر متفرقة، وورقها كل ورقة منها غليظ، وكان قصد حنين بذلك تعظيم حجم الكتاب وتكثير ورقه لاجل ما يقابل به وزنه دراهم، وكان ذلك الورق يستعمله بقصد. ولا جرم أن لغلظه بقي هذه السنين المتطاولة من الزمان[3].

ويروي حنين عن نفسه في رسالة كتبها أنه حين برز اسمه وأغتنى صار يقضي الحوائج لسائر الناس ويترجم لهم الكتب بغير عوض " وصرت أنقل لهم الكتب على الرسم بغير عوض ولاجزاء واسارع إلى جميع صحابهم بعد ان كنت إذا نقلت لاحدهم كتاباً أخذت منه وزنه دراهم "[4].

أصبح حنين أعلم أهل زمانه بالسريانية واليونانية والفارسية فضلاً عن العربية وأصبح إطباء بغداد بحاجة إليه لنقل الكتب حتى أن أبن ماسويه نفسه أستخدمه في نقل بعض كتب جالينوس إلى السريانية وبعضها إلى العربية[5].

---

(1) تاريخ الحكماء، 121 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 301.

(2) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 301.

(3) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 248.

(4) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 248.

(5) أبن النديم، الفهرست، 457 – 458 ؛ أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 236.

وبذلك يقول أبن أبي أصيبعة: " فكان مهتماً بنقل الكتب الطبية وخصوصاً كتب جالينوس، حتى أنه في غالب الامر لا يوجد شيء منها وقد تفرد بنقله غيره من النقلة... فأنه لا يعني به ولا يرغب فيه كما يكون بنقل حنين واصلاحه وانما ذلك لفصاحته وبلاغته ولمعرفته أيضاً بأراء جالينوس ولتمهره فيها "[1].

كان حنين ناقلاً مجيداً إلى أقصى درجات الدقة والجودة، ففي مجال أسماء العقاقير نرى انه في بعض الأحيان يضع المصطلح اليوناني في اسم عقار ما، ما يقابله بالعربية والفارسية والسريانية، وأن دل هذا على شيء فأنما يدل على مهارته في معرفة مفردات تلك اللغات من جهة وعلى تمكنه من المادة التي هو قائم على ترجمتها إلى اللغتين السريانية والعربية من جهة ثانية، وبهذا الخصوص يذكر أبن النديم: "كان حنين بن اسحق فاضلاً في صناعة الطب، فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية "[2].

وكان لحنين ولدان داود واسحق، صنف لهما كتب طبية في المبادىء والتعليم ونقل لهما كتب كثيرة من مؤلفات جالينوس، فأفلح اسحق وتميز واشتغل في الترجمة قبل أبيه من اليونانية إلى العربية، إلا ان عنايته كانت متفرقة إلى نقل كتب الحكمة قبل كتب ارسطوطاليس وغيره من الحكماء[3]. أما داود فلم نجد له شهرة بين الأطباء، ولا يوجد له من الكتب ما يدل على براعته وعلمه، وأن كان الذي يوجد له أنما هو كناش واحد[4].

---

(1) عيون الأنباء، 238.

(2) الفهرست، 463 – 464.

(3) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 238، 252.

(4) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 238.

وقد كثر حساد حنين لمهارته وعلمه، وبذلك يقول ابن أبي أصيبعة عن لسان حنين "كيف لا أبغض ويكثر حسادي ويكثر ثلبي في مجالس ذوي المراتب ويبذل في قتلي الاموال، ويعز من شتمني، ويهان من اكرمني، كل ذلك بغير جزم لي إلى واحد منهم ولا جناية، لكنهم لما رأوني فوقهم وعالياً عليهم بالعلم والعمل، ونقلي اليهم العلوم الفاخرة من اللغات التي لا يحسنونها ولا يهتدون اليها ولا يعرفون شيئاً منها في نهاية ما يكون من حسن العبارة والفصاحة، ولا نقص فيها ولا زلل ولا ميل لأحد من الملل... ولا اخطىء ان سائر أهل الادب، وان أختلفت مللهم محبون لي مائلون الي مكرمون لي، يأخذون ما أفيدهم بشكر ويجازوني بكل ما يصلون إليه من الجميل، فأما هؤلاء الأطباء النصارى الذين أكثرهم تعلموا بين يدي، نشأوا قدامي هم الذين يرمون سفك دمي "[1].

وأمر أمير المؤمنين بحبس حنين إلى ان اعتلت صحة امير المؤمنين ولم يستطع احد من الأطباء استشفائه، فأمر بإحضار حنين وقدم وصفة له فشفا منها بعد ان اعفى عنه، ورده إلى عمله.

ويقول حنين: هذا ما جرى بي بعداوة الاشرار كما قال جالينوس " ان الاخيار من الناس قد ينتفون باعدائهم الاشرار، ولعمري لقد لحق جالينوس محن عظيمة الا انها لم تكن تبلغ إلى ما بلغت بي أنا هذه المحن "[2].

منهج حنين في الترجمة:

يقوم على أساس الحصول على النسخة الأصلية لأي كتاب يروم ترجمته، وفي حال تعذر الأصيل نراه لا يعتمد على نسخة واحدة بل يرجع إلى نسختين

---

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 241 – 242.

(2) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 247 – 248.

فأكثر للمقارنة والربط بينهما، الامر الذي أضفى على ترجماته طابع الدقـة، وممـا زاد في دقة ترجماته أهمية، أنه كان يلجأ إلى الطريقة التي عرفت بأسمه واعني بهـا طريقة الترجمة بالمعنى[1].

وكان حنين ينتقد بعض تراجم المتقدمين، وتراجمه ايضاً حينما كـان شـاباً، وقد ترجم معظمها من جديد، كان يجشم رحـلات طويلـة بغيـة الحـصول علـى النسخ الكاملة مثال ذلك (كتاب في البرهان) لجالينوس الذي كان نـادر الوجـود والذي قال عنه حنين: " أنني بحثت عنه بحثاً دقيقاً وجبت في طلبـه أرجـاء العـراق وسوريا وفلسطين ومصر إلى ان وصلت إلى الإسـكندرية، لكـني لم أظفـر إلا بمـا يقرب من نصفه في دمشق "[2].

أن الترجمات التي قام بهـا حـنين تركـزت بـصفة خاصـة علـى المـصنفات اليونانية وفي اعتقادي أن سبب ذلك يرجع إلى براعة حنين التامة من هذه اللغـة، ومن جهة ثانية أن معظم المصنفات الطبية والفلسفية ذات الشهرة الواسعة كانت مصنفات يونانية، أضف إلى ذلك أهتمام حنين الخاص بالتراث اليونـاني، وذلـك لارتباط هذا التراث بعمله منذ عزم على تعلـم مهنـة الطـب وأحكامـه اللـسان اليوناني لتحقيق ذلك، وبهذا الشأن يـذكر أبـن خلكـان " وأكثـر كتـب الحكمـاء والاطباء فأنها كانت كلها بلغة اليونان تعريف وكان حنين المذكور أشد الجماعـة أعتناء بتعريبها "[3].

---

(1) الجميلي، حركة الترجمة، 249.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 249.

(3) وفيات الاعيان، 2/ 217.

وبذلك يذكر أبن النديم: "من سعادات حنين، أن ما نقله حبيش بن الحسن الاعسم وعيسى بن يحيى وغيرهما إلى العربي، ينحّل إلى حنين، وإذا رجعنا إلى فهرست كتب جالينوس الذي عمله حنين إلى عليّ بن يحيى، علمنا ان الذي نقل حنين أكثره إلى السرياني، وربما أصلح العربي من نقل غيره أو تصفحه"[1].

كما أن حنين كان ينقل من السريانية إلى العربية بعض المصنفات التي كان أسحق بن حنين ترجمها من اليونانية إلى السريانية، أي ان العملية كانت متبادلة بين حنين وولده أسحق في مجال الترجمة من اليونانية إلى العربية عبر السريانية "ولم تكن قد ترجمت هذه المقالة (مقالة كتب جالينوس) إلى السريانية بعد ان ترجمها أسحق أبني، وأما إلى العربية فبعد ترجمتها لابي الحسن أحمد بن موسى... ولا أعلم أن أحداً ترجمها غيري"[2].

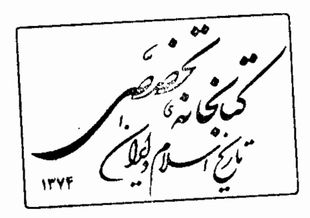
أهم ترجماته:

كان حنين بن اسحق عالماً باللغات الاربع غريبها ومستعملها: العربية والسريانية واليونانية والفارسية، ونقله في غاية الجودة[3]، وقد ذكر جرجي زيدان قائمة تضم أكثر من ثمان وخمسون كتاباً في علم الطب لابقراط وجالينوس، قام حنين بن اسحق بترجمة ما يقرب من نصفها، وترجم النصف الأخر تلميذه في الطب وأبن أخته حبيش بن الحسن الاعسم المتوفي في حدود (270هـ/ 883م)، وبهذا الخصوص يقول أحمد فؤاد باشا: "ترجم حنين بن اسحق سبعة كتب من كتب ابقراط العشرة إلى العربية، وترجم إلى السريانية من كتب جالينوس خمس

(1) الفهرست، 457.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 251.

(3) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 256.



وتسعين وترجم منها إلى العربية تسعة وثلاثين، اخلدها كتاب التشريح وكتاب البرهان الذي قال عنه حنين: أنني جبت في طلبه أرجاء العراق وسوريا وفلسطين ومصر، ولم أظفر إلا بما يقرب من نصفه في دمشق "[1].

واشهر ما نقله حنين من مصنفات ارسطو من اليونانية إلى السريانية، كتاب باري ارمينياس وكتاب انالوطيق الأول وكتاب انالوطيق الثاني[2]، وكتاب السماع الطبيعي وكتاب السماء والعالم وكتاب النفس في ثلاث مقالات[3]، والمقالة الحادية عشرة من كتاب الحروف والذي يعرف بالالهيات، ثم نقلها متي بن يونس إلى العربية[4].

أما مصنفات أبقراط التي نقلها حنين إلى العربية وهي تفسير جالينوس كتاب الفصول الذي يقع في سبع مقالات وضمنه تعريف جمل الطب لتكون قوانين في نفس الطب، يقف بها على ما يتلقاه من أعمال الطب، وهو يحتوي على مجمل ما اودعه في سائر كتبه[5].

وكتاب تقدمة المعرفة، ويقع في ثلاث مقالات، وضمنه تعريف العلامات التي يقف بها الطبيب على أحوال مرض في الازمان الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، وكتاب الكسر والجبر، وهو في ثلاث مقالات، تتضمن كل ما يحتاج

(1) تاريخ التمدن الإسلامي، 169 – 170 ؛ التراث العلمي في الحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، (القاهرة: 1984م)، 167؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 380.

(2) أبن النديم، الفهرست، 405 – 406.

(3) أبن النديم، الفهرست، 407 – 408.

(4) أبن النديم، الفهرست، 409.

(5) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 44.

إليه الطبيب في هذا الفن، وكتاب الاضوية والمياه والبلدان، وهو ثلاث مقالات، الأولى في أمزجة البلدان، وما تولد من الامراض البلدية، والثانية في امزجة المياه المشروبة وفصول الستة وما تولد فيها، والثالثة في كيفية ما يبقى من الاشياء التي تولد الامراض البلدية، كائنة ما كان، وكتاب طبيعة الإنسان، مقالتان، وهو يتضمن القول في طبائع الابدان وبماذا تركبت[1].

أما ما نقله حنين من مصنفات ابقراط إلى السريانية فهو عهد ابقراط الذي اقسم فيه " أني أقسم بالله رب الحياة والموت وواهب الصحة وخالق الشفاء وكل علاج واقسم باسفليبوس واقسم باولياء الله من الرجال والنساء جميعاً واشهدهم جميعاً على أني أفي بهذا اليمين، وهذا اشرط وارى ان المعلم لي في هذه الصناعة بمنزلة أبائي وأواسيه في معاشي، وإذا أحتاج إلى مال واسيته وواصلته من مالي"[2].

كما نقل كتاب الادوية التي سهل وجودها، وقد أضيف إليها مقالة أخرى في هذا الفن نسبت إلى جالينوس، وهي ليست له، وكتاب طبيعة الجنين، وان هذا الكتاب لم نجد له تفسيراً من جالينوس ولا نجد ذكر في فهرست كتبه أنه عمل له تفسير[3].

ومن مصنفات جالينوس التي ترجمها حنين دون ذكر اللغة التي نقلت إليها كتاب الفرق، وهو اول كتاب يقرأه من اراد تعلم صناعة الطب، وكتاب الصناعة الصغير، وقد أثبت جالينوس فيه جمل ما قد بينه على الشرح والتلخيص في غيره من الكتب وكتاب في النبض الصغير، وغرضه ان يصف ما يحتاج المتعلمين إلى

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 44 – 45.
(2) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 35.
(3) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 129 – 131.

علمه من امراض النبض، ويعدد فيه اولاً أصناف المرض وليس يذكر فيه جميعها، وكتاب الاسطقسات على رأي ابقراط وغرضه فيه ان يبين ان جميع الاجسام التي تقبل الكون والفساد هي ابدان الحيوانات والنبات والاجسام التي تتولد في بطن الأرض، وكتاب العلل والاعراض، وهو عبارة عن مقالات متفرقة جمعها الاسكندرانيون في كتاب واحد[1]. وفيما يخص ترجمات حنين لمصنفات جالينوس يذكر القفطي: " ان حنين بن اسحق قد ترجم عشرين كتاباً لجالينوس إلى السريانية وأربعة عشر إلى العربية "[2].

اما ابن أبي أصيبعة، فبين لنا رأيه في ترجمات حنين لمصنفات جالينوس بعد أن اطلع على ترجمات غيره من النقلة لذات المصنفات التي نقلها وبين الست عشرة التي هي نقل حنين، تباين كثير وتفاوت بين[3]، ومن هذا القول يمكننا أن نتصور نوعية تلك الترجمات التي أشتهر بها حنين بن اسحٰق.

وقال حنين بن اسحق: وقد وجدنا أيضاً كتب أخرى وسميت بأسم جالينوس وليست له، ولكن بعضها نتف اخترعها قوم أخرون من كلامه، فألفوا منها كتب وكان سبب ذلك ان الفاعل أحب أن يكثر بكثره ما عده من كتب جالينوس[4].

ومن المعلوم ان حنين بن اسحق لم يكن ناقلاً لنفسه فحسب بل كان معظم نقوله كانت تتم بناء على طلب من القائمين على رعاية حركة الترجمة وابرزهم في هذا الوقت الخليفة المأمون، كما قام حنين بنقل بعض الكتب لذوي الوجاهة

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 119 – 121.

(2) تاريخ الحكماء، 122.

(3) عيون الأنباء، 239.

(4) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 133.

والعلم والثروة، فمن الذين قام حنين بنقل الكتب لهم الطبيب يوحنا بن ماسويه الذي تتلمذ على يده واشتغل عليه بصناعة الطب، فنقل له كتباً كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس بعضها إلى اللغة السريانية وبعضها إلى العربية[1]، كما نقل للطبيب عبدالله الطيفوري عدة كتب في الطب[2].

ونقل حنين بعض الكتب للوزير العباسي محمد بن عبدالملك الزيات [3]، وكذلك نقل لبختيشوع بن جبرائيل كتباً كثيرة من كتب جالينوس إلى اللغتين العربية والسريانية[4]. أضافة إلى نقوله الطبية لجبرائيل بن بختيشوع ويوحنا بن ماسويه "ان حنين لازم يوحنا بن ماسويه منذ ذلك الوقت وتتلمذ له واشتغل عليه بصناعة الطب، ونقل حنين لابن ماسويه كتب كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس بعضها إلى اللغة السريانية وبعضها إلى العربية "[5].

كان حنين بن اسحق ناقلاً لامعاً، استطاع ان ينقل إلى اللغتين السريانية والعربية أهم تراث اليونان الطبي والفلسفي، وهو أول من اسس مدرسة خاصة للترجمة، تأخذ على عاتقها تعريف العرب بما حوته الحضارة اليونانية من مؤلفات قيمة في شتى صنوف العلم، فكان قدوة يحتذى به، وكان ثابت بن قرة أول من قلد حنين في مدرسته هذه، فأسس مدرسة تماثله، جمعت بين اعضائها أشهر الاطباء ونقلة مدينة حران[6].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 236.

(2) القفطي، تاريخ الحكماء، 218 ؛ بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 197.

(3) أبن النديم، الفهرست، 197.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 180.

(5) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 236.

(6) أبن خلكان، وفيات الأعيان، 1 / 313 ؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 7 / 282 ؛ أبن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، ج6، (بغداد: 1990م)، ص29.

2ـ يعقوب بن اسحق الكندي:

كان يعقوب بن اسحق الكندي (ت: 252هـ/ 866م)، متبحراً في علوم الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصص في احكام النجوم واحكام سائر العلوم وقد برع في الهندسة، وهو فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، كان أبوه اسحق أميراً على الكوفة للخليفة المهدي والرشيد[1]، وانتقل إلى بغداد، وهناك تأدب، وكان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحون الهندية وطبائع الاعداد ولم يسبقه في الإسلام فيلسوف غيره، وصفه أبن النديم بقوله: "أنه فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها ويسمى فيلسوف العرب"[2].

احتذا في تأليفه حذو ارسطو، وله في أكثر العلوم تواليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار يزيد عددها على خمسين تأليفاً[3]، في علوم مختلفة مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والارثماطيقي والموسيقى والنجوم وغير ذلك، وقد وصلنا ذكره بالفلاسفة الطبيعيين ايثاراً لتقديمه لموضعه في العلم[4].

ومن كتبه المشهورة، كتاب التوحيد المعروف بفم الذهب، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون في القول بحدث العالم في غير زمان هذا، ونصر هذا المذهب بحجاج غير صحيحة بعضها سوفسطائية وبعضها خطبية، ومنها رسالته في ماهية

(1) صاعد، طبقات الأمم، 134.

(2) الفهرست، 314 – 315.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 135.

(4) أبن النديم، الفهرست، 414.

ما بعد الطبيعة، ومنها كتاب في علم الموسيقى المعروف بالمؤنس ومنها كتبه في علم المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً، وقلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل وغير ذلك[1].

ترجم الكندي من كتب الفلسفة الشيء الكثير، اذ كان مهتماً بعلوم اليونان المختلفة، بل أن هذا الاهتمام فاق جميع من عاصره، فهو من رؤساء حملة العلم اليوناني[2].

كان يعقوب عالماً بالفلسفة، ولم يكن في الإسلام من أشتهر عند الناس بمعاناة علم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب هذا، واحتذا في تواليفه حذو أرسطوطاليس[3]، وهذا القول يدل دلالة واضحة على ان الكندي قد فهم الفلسفة اليونانية وانه فهمه لها وصل إلى درجة أخرجتها من اليونانية إلى العربية.

ولم تقتصر نقول الكندي على الكتب اليونانية الفلسفية فحسب بل وملخصات لمصنفات أشهر فلاسفة اليونان أرسطو، كما كان في الوقت نفسه صاحب تفاسير وشروح لكتب اليونان الفلسفية، ومن مختصراته لبعض مصنفات أرسطو كتاب أبو طيقا ومعناه الشعر وكتاب قاطيغورياس ومعناه المقولات وكتاب باري أرمينياس ومعناه العبارة[4].

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، 136.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 272.

(3) أبن جلجل، أبو داود سليمان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، (القاهرة: 1955م)، 73 – 74 ؛ أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 260 – 261.

(4) ينظر: أبن النديم، الفهرست، 404 – 405 ؛ أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 91 – 92.

وترجم الكندي إلى العربية أيضاً كتاب الجغرافية في معرفة الاقاليم المعمورة وغيرها إلا ان الأستاذ عبدالرحمن بدوي ينكر دور الكندي في هذا السبيل فهو يقول بهذا الشأن: " أن الكندي كانت تنحصر ترجماته في ثلاثة أمور: أن يكلف مترجماً بأن ينقل لحسابه كتباً مهمة، أو يصلح ما ترجمه غيره من المترجمين غير المجودين وغير القيمين بالعربية، وينحصر الاصلاح في تقويم العبارة وجعلها عربية سليمة فصيحة، وأصلاح المصطلحات أو تفسير وشرح أو مختصر، ويضع جوامع خصوصاً لمؤلفات ارسطو المنطقية وليس ثمة أي دليل على أنه نقل عن اليونانية أو السريانية أو الفارسية اية كتب وهذا هو الذي يفسر لنا أهتمام الكندي الشديد بالمعاني والاشتقاقات اللغوية للمصطلحات الفلسفية حتى يستطيع ان يبتكر المصطلح العربي المطابق.

ويبدو ان بدوي ذهب بعيداً عن الحقيقة التاريخية، إذ أكدت المصادر على ان الكندي كان واحداً من اولئك النقلة الذين ساهموا في نقل التراث اليوناني إلى العربية بل كان أحد النقلة الأربعة الذين تميزوا بصفة خاصة في تاريخ حركة الترجمة كما يقول صاعد الاندلسي " حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن أسحق ويعقوب بن اسحق الكندي، وثابت بن قرة الحراني وعمر بن الفرغاني الطبري "[1].

ويقول أبن جلجل بهذا الخصوص: " وترجم يعقوب بن أسحق الكندي من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل ولخص المستصعب وبسط العويص "[2].

---

(1) طبقات الأمم، 102 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 274.

(2) طبقات الاطباء، 73 – 74 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 274.

ويبدو ان عبدالرحمن بدوي أعتمد على هذا النص حين ذكر الطرق الثلاثة التي اعتمد عليها الكندي في أمر الترجمة، لان الكندي كانت له بعض المختصرات لمصنفات أرسطو كما كان في الوقت نفسه صاحب تفاسير وشروح لكتب اليونان الفلسفية.

ويعتبر بعض الدارسين أن مؤلفات الكندي في الفلسفة تمتاز باحتوائها على المرحلة الأولى من تطور المصطلح العربي في مجال الفلسفة الإسلامية، كما أنها تعتبر بصفة خاصة عن اللقاء الأول الذي تم بين العقلية العربية الإسلامية والفلسفة الاغريقية[1].

أضافة إلى ان تلك المؤلفات تعد نقطة تحول في تاريخ العرب العلمي والفلسفي، لأن الكندي كان أول عربي فرض نفسه بعبقريته على العديد من العلوم، ووجه الفلسفة وجهة أسلامية ومهد لها سبيل الانتشار بين العرب.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول أن الكندي قد فاق ممن اشتهروا بترجماتهم ومؤلفاتهم الكثيرة في ذلك العصر الذي عاش فيه الكندي، وبهذا الخصوص يذكر صاعد الاندلسي: " ولم يزل خواص من المسلمين وغيرهم من المتصلين بملوك بني العباس وسواهم من ملوك الإسلام منذ ذلك الزمن إلى وقتنا هذا يعتنون بصناعة النجوم والهندسة والطب وغير ذلك من العلوم القديمة ويؤلفون فيها الكتب الجليلة، ويظهرون فيها النتائج الغريبة وممن اشتهر منهم بأحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة يعقوب بن اسحق الكندي "[2].

---

(1) طاهر، حامد، الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا، (القاهرة: 1991م)، 103 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 316.

(2) طبقات الأمم، 133 – 134.

3ـ ثابت بن قرة الحراني:

ثابت بن قرة (ت: 288هـ/ 900م)، كان أول أمره صيرفياً يحسن العربية والسريانية، استصحبه محمد بن شاكر، لما خرج إلى بلاد الروم لطلب كتب العلم والفلسفة، ثم وصله بالخليفة المعتصم العباسي الذي ادخله في جملة المنجمين[1]، كان جيد النقل ومن حذاق المترجمين، اشتغل بعلوم الأوائل، ترجم في المنطق والرياضيات والفلك لكن الفلسفة كانت أكثر العلوم أهمية عنده، فأجاد النظر وأشتهر أمره بها. " ان الغالب على ثابت بن قرة من العلوم الفلسفية، وكان ثابت في دولة المعتضد بالله، وله كتب كثيرة في فنون من العلم كالمنطق والحساب والهندسة والتنجيم "[2].

كما نقح ترجمات اسحق بن حنين لكتاب العناصر لاقليدس وكتاب الجسطي لبطليموس، كما يقال بأنه قام بترجمات مستقلة لهذين العلمين[3]. وكذلك نقل كتاباً أخر لبطليموس (كتاب الجغرافية في المعمور وصفة الأرض).

كما وضع الترجمات العربية لكتاب (المخروطات) لأبولونيوس، وانه المسؤول عن ترجمة كتاب (الكرة الاسطوانية) و(حساب مساحة الدائرة) لارخميدس[4]. ونقح ترجمة كتاب (الأصول) لاقليدس، وهي ام الترجمات لهذا الكتاب، واكثرها فائدة حتى انه يمكن القول، الاستعانة بها في بعض المواضيع على اصلاح (الغامض أحياناً) للاصل اليوناني، كما أصلح أيضاً الترجمة التي قام

(1) أبن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، 6 / 29 ؛ أبن خلكان، وفيات الاعيان، 1/ 313 ؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 7 / 282.

(2) القفطي، تاريخ الحكماء، 116 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 287 – 288.

(3) أبن النديم، الفهرست، 436 ؛ أبن خلكان، وفيات الاعيان، 1 / 313.

(4) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 240.

بها أسحق بن حنين لكتاب (النبات) لارسطو، وقيل كذلك أنه المسؤول عن الصورة الالهية التي وصل بها كتاب (الهيئة) لبطليموس إلى العرب [(1)].

وعن ترجماته يذكر القفطي: " واما ما نقله ثابت بن قرة من لغة إلى لغة فكثير، وفي ايدي الناس كناش عربي جيد يعرف بالذخيرة، من تأليف ثابت "[(2)].

لم يكن ثابت مجرد ناقل وحسب بل لقد كان كاتباً ثراً، فلائحة أعماله كما حفظها مدون التراجم في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، أبن القفطي في كتابه تاريخ الحكماء، نحو أكثر من سبعين عنواناً في عدة مواضع.

وعلاوة على ذلك كتب ثابت شروحاً لفيزياء أرسطو وعناصر أقليدس والمجسطي لبطليموس، كما ألف أيضاً خلاصات لاعمال جالينوس وابقراط وكتاب الحساب لينكوماشوس وكتاب الرباعي لبطليموس وكتاب التفسير لارسطو، كما أصبحت أعماله الفلكية ميسورة للغرب في القرون الوسطى من خلال ترجمات لاتينية لها، كما ان الكثير منها بقيه بأصله العربي[(3)].

وكان ثابت بن قرة يقوم بمهمة الاشراف على ما يقوم به تلاميذه من النقل، ليتولى بعد ذلك أصلاح ما لا يرضى ترجمته، وهو عين ما رأيناه عند حنين بن أسحق، وفي هذا السياق يذكر فليب حتي " وكما كان حنين رئيس النقلة النساطرة، هكذا كان ثابت بن قرة رئيس جماعة أخرى من صابئة حران الوثنيين، وكان هؤلاء الصابئة من عبدة النجوم، ومن هنا كان لهم رغبة من عهد بعيد في العلوم الرياضية والفلكية، وكانت مدينتهم حران في عهد المتوكل مقر مدرسة

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 79 – 80 ؛ عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 240.

(2) تاريخ الحكماء، 84 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 288.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 242.

الفلسفة والطب، التي كانت قبلاً في الإسكندرية، وانتقلت إلى انطاكية، في هذا الوسط نفسه نشأ ثابت بن قرة وتلاميذه وترعرعوا، والى هؤلاء جميعاً ينسب الفضل في نقل القسم الأكبر من كتب اليونان في الرياضيات والفلك "[1]، وقد تولى أعمال ثابت الجليلة من بعده أبنه سنان وحفيداه ثابت وإبراهيم.

كانت الترجمات التي انجزها ثابت من الأهمية بمكان بحيث سهلت على اولئك الدارسين الذين لا يعرفون اللغة اليونانية، فأن أثر هذا الفيلسوف كان له وقعة في ازدهار حركة الترجمة من جهة، وتمهيد السبيل امام العلماء العرب في السير بهم إلى ما وصلوا اليه من تطور وتقدم في شتى المجالات، فأنه لولا تعريب ثابت بن قرة لما أنتفع أحد بالكتب الحكيمة (الفلسفية) [2]، فقد عرب ثابت بن قرة كثير من الكتب اليونانية واخصها كتاب المجسطي لبطليموس " وكان المأمون مغرماً بتعريبه وتحريره واصلاحه، قيل لولا تعريب ثابت بن قرة لما أنتفع أحد بالكتب الحكيمة لعدم المعرفة باللسان اليوناني وكل كتاب لم يعربوه بقي على حاله ولا ينتفع به "[3].

ثابت بن قرة مؤلفاً قديراً في جميع مؤلفاته، وفي مختلف العلوم التي تناولها في بحوثه، وقد شهد له بالمقدرة والكفاءة في ذلك كل من آرخ له، وأن مؤلفاته لتدلنا على مدى نبوغ هذا المؤلف الذي لم تعرف مدرسة حران نظيراً له على الرغم مما أنجبته من علماء وفي جميع المجالات " ولم يكن في زمن ثابت بن قرة من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة، وله تصانيف

---

(1) متي، فيليب، تاريخ العرب مطول، (دار الكشاف، 1965م)، 1 / 389 – 390 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 289.

(2) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2 / 1594.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2 / 1594.

مشهورة بالجودة، كذلك جاء جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم "[1].

وبلغ ثابت الذروة، فقد كان من الذين تعددت نواحي عبقريتهم، فوضع المؤلفات الجليلة ودرس العلم للعلم وشعر باللذة العقلية، فراح يطلبها في الرياضيات والفلك، فقطع فيها شوطاً بعيداً، وأضاف إليها، ومهد إلى إيجاد أهم فرع من فروع الرياضيات وهو التكامل والتفاضل[2].

4- اسحق بن حنين بن اسحق:

شهد اسحق أيام المعتمد والمعتضد والمقتدر، وكان صديقاً لابن الرومي الشاعر، وكان منقطعاً إلى وزير المعتضد القاسم بن عبدالله، من أصحاب النقل وصحة النقل من اليونانية والسريانية إلى العربية، إلا ان ترجمته للكتب الطبية قليل نادر بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة ترجمته من كتب ارسطو في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب[3].

كانت ترجمات اسحق بن حنين قد تميزت بالدقة والجودة من جهة، ومن جهة أخرى فأن ترجماته قد فاقت ترجمات والده في اللغة التي استوعبت معظم الترجمات لتراث الحضارات القديمة وأعني بها اللغة العربية، الامر الذي أضفى على ترجماته أهمية خاصة في هذا الجانب في النقل وبهذا الصدد يذكر أبن النديم " أبو يعقوب اسحق بن حنين في نجار أبيه في النقل وصحة النقل من اللغة

(1) أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 270.

(2) طوقان، قدري حافظ، العلوم عند العرب، (القاهرة: د.ت)، 118 – 119.

(3) أبن النديم، الفهرست، 468 ؛ أبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 252 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 282.

اليونانية والسريانية إلى العربية، وكان فصيحاً بالعربية، يزيد على ابيه في ذلك [1]، وكان يلحق بأبيه في النقل وفي معرفته للغات وفصاحته فيها [2].

لقد كان اسحق مهتماً اهتمام خاص بترجمة مؤلفات ارسطو، وترجماته هنا في الذروة العليا من الامانة، ونكشف عن الدرجة العليا التي بلغها في فهم ارسطو، فهماً حقيقياً، وعلى هذا فقد كان بأمكان الفلاسفة والمترجمين المتأخرين ان يعتمدوا على نصوص أكثر دقة واتقاناً من تلك التي اعتمد عليها الكندي[3].

عمل اسحق تفسيراً لكتاب قاطيغورياس (المقولات) كما نقل كتاب باري ارميناس إلى العربية بعد ان نقله والده إلى السريانية، كما نقل كتاب انالوطيقا الأول إلى السريانية بعد ان نقل والده قطعة منه إلى السريانية ايضاً، كما قام بنقل كتاب انالوطيقا الثاني إلى السريانية، اما كتاب طوبيقا، فقد نقله إلى السريانية، في حين نقل كتاب ريطوريقا إلى العربية، كما نقل كتاب الكون والفساد إلى العربية، اما كتاب النفس فقد نقله إلى العربية بعد نقله والده إلى السريانية، كما نقل كتاب الاخلاق دون ذكر اللغة التي نقل إليها، وكذلك كتاب الالهيات فقد نقله دون معرفة اللغة التي نقل إليها[4].

وترجم اسحق مقالة ارسطو في الروح، ومن الغريب أن تصبح ترجمته لهذه المقالة وتعليق الاسكندر الافروديسي عليها، مرجعاً من أهم المراجع لدرس الفلسفة في العصر الحاضر وذلك لأن الفكر قد اتجه إلى درس علم النفس –

(1) الفهرست، 468.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 252.
(3) الجميلي، حركة الترجمة، 300.
(4) ينظر: القفطي، تاريخ الحكماء، 35 – 42 ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، 1 / 682.

البسيكولوجيا في العصر الحديث، كما أنه أخذ يبتعد عن درس المنطق حالاً بعد حال[1].

اما كتب الفلسفة والعلم فله منها: اختصار كتاب اقليدس – كتاب المقولات – كتاب ايساغوجي، وهو المدخل إلى صناعة المنطق، وكتاب أداب الفلسفة ونوادرها، اصلاح جوامع الإسكندرية بشرح جالينوس لكتاب الفصول لابقراط[2].

خدم اسحق بن حنين حركة الترجمة خدمة كبيرة بعدد ترجماته وجودتها، فأضفى عليها من هذه الناحية طابع النشاط والازدهار، ومن الناحية الأخرى فقد اضاف اسحق بمصنفاته الكثيرة في بعض العلوم السائدة في عصره مادة علمية جديدة، اضف إلى ما قد تجمع لدى العرب في هذا المجال من تراث علمي وفلسفي، والحقيقة ان اسحق كان يحتل مرتبة رفيعة في مدرسة ابيه ذات الاثر الكبير في ازدهار حركة الترجمة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

بل ان اسحق وحبيش بن الحسن الاعسم كان من أهم النقلة في هذه المدرسة، وانهما مع حنين بن اسحق – مؤسسها الأول واشهر نقلتها، يشكلون اعظم ثالوث للنقلة عرفته حركة الترجمة في تاريخها في ذلك العصر، ويكمن ذلك كله في تلك الترجمات التي ظهر إلى حيز الوجود باللغة العربية عن طريق التعاون المشترك في مجال النقل مما كان له الاثر في ازدهار النهضة الثقافية للدولة الإسلامية.

---

(1) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 31.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 253 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 282.

5ـ قسطا بن لوقا البعلبكي:

وهو يوناني الأصل ولد في بعلبك فعرف بالبعلبكي، ولما شب ذهب إلى اسيا الصغرى للدراسة، ثم عاد إلى العراق، وجلب معه تصانيف يونانية كثيرة، واستقر في بغداد لنقلها إلى العربية، حينما استدعاه الخليفة العباسي المستعين بالله، وعهد إليه بترجمة الكتب اليونانية[1].

كان قسطا مقتدراً بالرياضيات والفلك والمنطق والطب والموسيقى، ثم أنه كان بارعاً في اللغات اليونانية والسريانية والعربية، جيد الترجمة، ترجم كثير من الكتب اليونانية واصلح ترجمات قديمة[2]، وبذلك يقول أبن النديم " وقد كان يجب ان يقدم على حنين لفضله ونبله وتقدمه في صناعة الطب، ولكن بعض الاخوان سأل ان يقدم حنين عليه، وكلا الرجلين فاضل ".

وقد ترجم قسطا قطعة من الكتب القديمة، وكان بارعاً في علوم كثيرة، منها الطب والفلسفة والهندسة والاعداد والموسيقى، " لا يطعن عليه، فصيحاً باللغة اليونانية جيد العبارة بالعربية "[3].

ترجم قسطا الكثير من كتب فلاسفة اليونان إلى اللغة العربية منها ترجمته لكتاب السماع الطبيعي لارسطو، نقله المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد في جملة كتب المنطق والطبيعيات والالهيات والاخلاق لارسطو وفي ذلك يقول ابن النديم "فأما المقالة الرابعة ففسرها في ثلاث مقالات والموجودة منها المقالة الأولى والثانية وبعض الثالثة إلى الكلام في الزمان، ونقل ذلك قسطا... والمقالة الخامسة من

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 80.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 303 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 282.

(3) الفهرست، 464 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 303.

كلام ارسطوطاليس في مقالة واحدة، ونقل ذلك قسطا بن لوقا والمقالة السادسة في مقالة واحدة والموجود منها النصف واكثر قليلاً، والمقالة السابعة في مقالة واحدة ترجمها قسطا، والمقالة الثامنة في مقالة واحدة أو الموجود منها أوراق يسيره "(1).

وكان قسطا بن لوقا معاصراً لأشهر فلاسفة الإسلام يعقوب بن اسحق كما كان معاصراً لأبرز اطباء وفلاسفة ونقلة مدرسة حران ثابت بن قرة ولاشك ان معاصرة هؤلاء الثلاثة في هذا العصر، كان له الاثر الكبير في ازدهار حركة الترجمة.

وبذلك قال صاعد: " ومن فلاسفة اليونانيين المتأخرين الذين كانوا في عهد الإسلام وفي مملكة بني العباس معاصراً ليعقوب بن اسحق الكندي، قسطا بن لوقا البعلبكي الشامي "(2)، وثابت بن قرة الحراني وكانوا ثلاثهم اعلاماً في مملكة الإسلام بعلم الفلسفة في وقتهم

كان قسطا بن لوقا غزيراً في انتاجه لمؤلفات غزيرة (3)، تعبر عما اشتهر به من مهارة وبراعة في العلوم المختلفة، فقد اضاف ثروة جديدة من المصنفات إلى ما تجمع في بيت الحكمة منها، فقد ذكر القفطي بهذا الشأن " كان قسطا بن لوقا فاضلاً في العلوم، مليح الطريقة في التصنيف، فلو قلت حقاً، قلت انه افضل من صنف كتاباً بما أحتوى عليه من العلوم والفضائل وما رزق من اختصار الالفاظ وجمع المعاني "(4).

---

(1) الفهرست، 407.

(2) طبقات الأمم، 83 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 312 – 313.

(3) ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 304.

(4) تاريخ الحكماء، 263 ؛ الجميلي، حركة الترجمة، 314.

وكانت نهاية قسطا بن لوقا أنه رحل إلى ارمينية واقام بها، وكان بارمينية أبو القطريف من أهل العلم والفضل، فعمل له قسطا كتب كثيرة جليلة نافعة شريفة المعاني مختصرة الالفاظ في أصناف من العلوم، ومات هناك سنة (300هـ/ 912م)، وبني عليه قبة واكرم قبره كاكرام قبور الملوك ورؤساء الشرائع[1].

6ـ سنان بن ثابت بن قرة:

كان أبو سعيد سنان بن ثابت (ت: 331هـ/ 942م) يلحق بأبيه في معرفة العلوم والاشتغال بها، ذكر ابن أبي أصيبعة: كان يلحق بابيه في معرفة العلوم واشتغاله بها وتمهره في صناعة الطب، وله قوة بالغة في علم الهيئة وكان في خدمة المقتدر بالله والقاهر، وخدم ايضاً بصناعة الطب الراضي بالله[2].

على الرغم من انه قضى معظم حياته صابئياً، الا انه اعتنق الإسلام اخيراً بضغط من القاهر، وبذلك يقول ابن النديم: "واراده القاهر على الإسلام فهرب ثم اسلم وخاف من القاهر، فمضى إلى خراسان، وعاد وتوفى في بغداد مسلماًسنة احدى وثلاثين وثلثمائة"[3].

وثمة لائحة حتى اليوم باقية عن اعماله تبين انه كتب في التاريخ والسياسة والدين والفلك والرياضيات، وتمهر في صناعة الطب، وله قوة كبيرة في علم الهيئة.

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 303.

(2) عيون الأنباء، 276.

(3) الفهرست، 473 ؛ الحموي، معجم الادباء، 11 / 262.

ولسنان بن ثابت يرجع الفضل في انشاء البيمارستانات السيارة والزيارات الطبية وذلك بأن يذهب الأطباء ومعهم الاغذية والادوية لزيارة السجون أو التمريض في النواحي النائية، والاهتمام بصحتهم، كما اسند إليه ادارة بعض البيمارستانات التي أنشأت في بغداد خلال حكم المقتدر[1]، الذي كان الطبيب الخاص له ولاحفاده.

وفي عام (319هـ/ 920م) أخطأ بعض المتطببين في معالجة رجل من العامة فمات الرجل فأمر المقتدر، الا يتصدى احد لمعالجة الناس، الا إذا ادى امتحاناً، وجعل امر هذا الامتحان الى سنان بن ثابت، فأمتحن في بغداد وحدها نحو تسعمائة طبيب، واشار على كل واحد منهم، ما يجب ان يتصدى له، اما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم[2].

وبذلك قال ثابت بن سنان " ولما كان في سنة تسع عشرة وثلثمائة أتصل المقتدر ان غلطاً جرى على رجل من العامة من بعض المتطببين فمات الرجل، فأمر إبراهيم بن محمد بن بطحا بمنع سائر المتطببين من التصرف الا من امتحنه والدي سنان بن ثابت، وكتب له رقعة بخطه بما يطلق له من الصناعة، فصاروا إلى والدي وامتحنهم واطلق لكل واحد منهم ما يصلح ان يتصرف فيه، وبلغ عددهم في جانبي بغداد ثمانمائة رجل ونيفاً وستين رجلاً، سوى من استغنى عن محنته بأشتهاره بالتقدم في صناعته وسوى من كان في خدمة السلطان "[3].

كان سنان بن ثابت من المترجمين، فقد ترجم إلى العربية نواميس هرمس، واصلح بعض التراجم القديمة، وله في الكتب رسالة في تاريخ ملوك الساسانيين،

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 278 ؛ عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 242.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 278.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 278.

ورسالة في النجوم ورسالة في خمسة أيام، الجمعة على الكواكب السبعة، ورسالة في شرح مذهب الصابئيين، ورسالة في الفرق بين المترسل والشاعر[1].

اما ترجماته فقد " نقل إلى العربي نوامس هرمس والسور والصلوات التي يصلي بها الصابئيين. وإصلاحه لكتاب في اصول الهندسة، وزاد في هذا الكتاب شيئاً كثيراً، ومقالة انفذها إلى الملك عضد الدولة في الاشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة، وعليها استخراجه للشيء الكثير من المسائل الهندسية اصلاحه لعبارة ابن سهل الكومي في جميع كتبه، لأن ابا سهل سأله ذلك، واصلاحه وتهذيبه لشيء نقله من كتاب يوسف القس من السرياني إلى العربي، من كتاب ارشميدس في المثلثات "[2].

وإذا كان المشاهير من النقلة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، قد خدموا حركة الترجمة بنقولهم الغزيرة الجيدة، والحركة العلمية بمؤلفاتهم المنطقية والفلسفية، فأن سنان بن ثابت قد بزهم في جانب أخر لم تمتد إليه مؤلفات وترجمات هؤلاء، وأعني به الجانب الطبي، فقد خدم سنان بن ثابت بطبه الخلفاء خاصة، وحركة الترجمة والتأليف عامة.

ثالثا: لقاء الفكر العربي بالفكر اليوناني:

بدأ اللقاء الفكري منذ الخلافة الأموية، حيث أخذ العرب بالتدريج ما كان عند الأمم الأخرى شفاهاً ثم بالترجمة المنظمة أبان القرنين الثالث والرابع الهجري / التاسع والعاشر الميلادي، حينما أخذ المسلمون بدراستها ونبغ منهم جماعة فاقوا أصحابها، وادخلوا فيها أراء جديدة متنوعة، وارتقت بامتزاجها

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 280.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 280.

بالعلوم الإسلامية[1]. وهذا ما أشار إليه أحمد شلبي بقوله: " ومن الحق أن نؤكد ان المسلمين حين ترجموا هذه العلوم إلى لغتهم زادوا عليها وحوروا فيها وصبغوها صبغة جديدة، ولم يكن العرب مترجمون فقط أو معلقين بل أنهم اخترعوا الكثير "[2].

يقول جرجي زيدان: " ولم يكتفوا بنقل العلم عن اليونان واستبقائه على حاله، بل هم درسوه وزادوا فيه من نتائج قرائحهم وعقولهم، وربما نقلوه من علوم الفرس والهند والكلدان وغيرهم، فضلاً عما وضعوه هم أنفسهم من العلوم الإسلامية واللسانية وما تفردوا به من قريحة الشعر "[3].

ويقول سيديو: خلال العصر الذهبي للحضارة الإسلامية تكونت مجموعة من اكابر المعارف الثقافية في التاريخ وظهرت اختراعات ثمينة، تشهد بالنشاط الذهني المدهش في ذلك العصر، وجميع ذلك تأثرت به أوربا، بحيث ينبغي القول بأن العرب كانوا اساتذتها في جميع فروع المعرفة، وليس من مفر امامنا إلا ان نرد لهم ما يستحقون من عدل عاجلاً ام أجلاً[4].

ويمكن القول إلى حد ما انه ليس اعمق اصالة من الاصالة التي تملكت الرواد العرب في التعطش الحقيقي إلى المعرفة، وقد تمكن المسلمون من تطوير معارف كثيرة خاصة بهم في حقل الرياضيات وغيرها، وكانت لهم فتوحات

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 194.

(2) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، (القاهرة: 1984م)، 1 / 52 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 307.

(3) تاريخ التمدن الإسلامي، 1 / 53.

(4) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 307 – 308.

علمية، رفعت العلوم إلى مستوى يعلو بكثير من المستوى الذي رفعها إليه الإغريق[1].

ان هذه المأثر التي خلفها العرب المسلمون في شتى المجالات، ما هي إلا أهم المردودات العكسية والمباشرة لحركة الترجمة ذاتها، والتي أوضح العرب من خلالها عن عظم اهمية ذلك الدور الذي قاموا به في سبيل خلق الحضارة الجديدة[2]. ولما نهض أهل أوربا إلى استرجاع علوم اليونان، اخذوا معظمها عن العربية وفيها الصبغة الإسلامية.

أما أهم اسهامات العرب ومأثرهم التي تركوها في علم الأوائل فهي كما يلي:

أ- العلوم الطبية:

العلوم الطبية هي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرة المريض بالادوية والاغذية، وما لكل مرض من الادوية، وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله للدواء، وأنما الطبيب يحاذيها ويعافيها بعض الشيء بحسب ما تقتضيه طبيعة المادة والفصل والسن وتسمى العلم الجامع لهذا كله (علم الطب)[3].

---

(1) الدفاع، علي عبدالله، العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية، (بيروت: 1983م)، 27 – 28.

(2) الجميلي، حركة الترجمة، 239.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 547.

أولا ـ علم الطب:

كان الطب الإسلامي خلاصة علم الطب عند الأمم المتمدنة قبل الإسلام لأن المسلمين ترجموا إلى لسانهم كتب ابقراط وجالينوس وغيرها من أطباء اليونان، واطلعوا على ما كان عند السريان من الطب اليوناني الممزوج ببقايا طب الكلدان القدماء ونقل اليهم اطباء مدرسة جنديسابور، طب اليونان بصفته الفارسية، واطلعوا على طب الهنود ممن جائوا إلى بغداد من اطبائهم، غير ما كان عند العرب في ايام الجاهلية، وتنوقل قبل الإسلام.

ومن تفاعل هذه العناصر وتمازجها تألف الطب الإسلامي، الذي تمثل بعد نضج العلم في كتاب الحاوي لأبي بكر الرازي الملقب جالينوس العرب، جمع فيه كل ما وجده متفرقاً من ذكر الامراض ومداواتها في كتب القدماء إلى زمانه في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي[1].

وبذلك يقول ابن النديم: "أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، من أهل الري، اوحد دهره، وفريد عصره، قد جمع المعرفة بعلوم القدماء، ولاسيما الطب"[2]. وقال عنه بعضهم، كان الطب معدوماً فأحياه جالينوس، وكان متفرقاً فجمعه الرازي، وكان ناقصاً فأكمله ابن سينا[3].

ويقوم تدريس الطب على منهجين: المنهج النظري، ويشمل على دراسة الامراض وكيفية علاجها، والمنهج العلمي ويشمل التدريب والتمرين ووصف

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 369 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 199.

(2) الفهرست، 469.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 94 ؛ مظهر، تاريخ الفكر العربي، 59.

العلاج في المستشفيات[1]. واصبح هذا المنهج هو الاساس الذي سار عليه الأطباء في التدريس في مدارس الطب في بغداد وغيرها، وكان من نتائج ذلك ظهور بوادر التخصص في الطب عند العرب فمنهم الطبيب العام والجراح والقاصد والكحال والاسنان والنساء والمجانيين[2].

أ- إسهامات العرب الطبية:

احدث العرب المسلمين في الطب من الاختراعات الجديدة أو الاراء المبتكرة الشيء الكثير، فأنهم جمعوا علم الأوائل، واضافوا عليها كثير من نتائج اختباراتهم، فأنهم كثير ما يذكرون اراء ابقراط وجالينوس، ويبينون وجهة الخطأ والصواب، وما احدثوه، بالإحاطة به من الأمور التي يتعسر تحقيقها، فإنهم احدثوا اراء جديدة تخالف اراء القدماء في تدبير الامراض، فقد ابتكر الأطباء المهرة تدابير أكثر الامراض التي كانت تعالج قديماً بالادوية الحارة إلى التدبير المبرد، مخالفين بذلك لمسطور القدماء كما يقول ابن أبي أصيبعة " ان اول من فطن لهذه الطريقة ونبه عليها ببغداد، واخذ المرض في المداواة بها واطرح ما سواها الشيخ أبو منصور طاعد بن بشر الطبيب (رحمه الله)، فأنه أخذ المرضى بالفصد والتبريد والترطيب، ومنع المرضى من الغذاء، فأنجح تدبيره وتقدم في الزمان، بعد ان كان فاصداً في البيمارستان وانتهت الرياسة إليه، فعول الملوك في تدبيرهم

(1) نجيب، حكمت، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، (الموصل: 1977م)، 43 ؛ اليوزبكي، توفيق سلطان، وأحمد قاسم الجمعة، دراسات في الحضارة العربية الإسلامية، (الموصل: 1995م)، 308.

(2) ابن جلجل، طبقات الأطباء، 186.

عليه، فرفع عن البيمارستان المعاجين الحارة والادوية الحارة، ونقل تدبير المرضى إلى ماء الشعير ومياه البزور، فاظهر في المداواة عجائب"[1].

والعرب اول من استعمل المرقد (البنج) في العمليات الجراحية، فقد كان التخدير العربي فريداً من نوعه رحيماً ممن يتناوله، وقد برعوا في اجرائها واستخدموا لها الالات والادوات، واتخذوا القطط والحيوانات الأخرى لخياطة الجروح، وخففوا في وطاة بعض العقاقير التي كان يصفها اليونان، وذلك بأضافة عصير الليمون والبرتقال إليها أو بخلطها بالكرنفل وغيره[2].

كما استخدم العرب الاسفنجة المخدرة، فن عربي لم يعرف من قبل، فقد كانت توضع هذه الاسفنجة في عصير من الافيون أو الحشيش، ثم تجفف في الشمس، ولدى الاستعمال ترطب وتوضع على أنف المريض، فتمتص الانسجة المواد المخدرة ويركن المريض إلى النوم[3].

كما ان العرب اول من استخدم الكاويات في الجراحة على نحو استخدامها اليوم، ووصفوا علاج اليرقان والهواء الاصفر، واستعملوا الافيون بمقادير كبيرة لمعالجة الجنون، ووصفوا صب الماء البارد لقطع النزيف، وعالجوا خلع الكتف بالطريقة المعروفة من الجراحة كما وصفوا إبرة الماء الازرق، وهو قرح العين وأشاروا إلى عملية تفتيت الحصاة[4].

---

(1) عيون الأنباء، 289 ؛ فروخ، عمر، عبقرية العرب في العلم والسياسة، (بيروت: 1969م)، 86.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 93 ؛ هونكة، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب وأثر الحضارة في أوربا، ط6، (بيروت: 1981م)، 279.

(3) هونكة، شمس العرب، 280.

(4) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 202 – 203.

وكذلك عرف العرب الجهاز العصبي، وادركوا الحواس الظاهرة، كالسمع والبصر واللمس والذوق مغارز في الدماغ، عرف ذلك اخوان الصفا والفارابي وعرفه ابن سينا بالتفصيل وان معرفة العرب بالعقل والحس من القلب إلى الدماغ خطوة عظيمة في سبيل التطور العلمي الحديث[1].

وتمكن الأطباء العرب من التوصل إلى تشخيص عدد من الامراض ومعالجتها كالجدري والحصبة والتهاب الغشاء السحائي والسل الرئوي ومرض الفيل وغيرها، كما عرفوا جس النبض وقياس الحرارة وفحص البول[2]. كما توصلوا إلى نتائج صائبة من المعلومات القيمة التي كانوا يتوصلون إليها من فحص النبض والبول، وقد كتب العرب الكثير من الكتب عنها، نذكر على سبيل المثال كتاب حنين بن اسحق الموسوم (كتاب في البول على طريق المسألة والجواب)[3]، وكتاب ولده اسحق بن حنين الموسوم (كتاب في النبض على جهة التقسيم)[4].

كما الف العرب في بعض فروع الطب، مالم يسبق احد إلى قبله، فالجذام اول من كتب فيه يوحنا بن ماسويه الذي يقول ابن أبي أصيبعة فيه (كتاب في الجذام لم يسبقه احد إلى مثله)[5]، كما كان كتاب أبو بكر الرازي الموسوم (مقالة في الجدري والحصبة)، اول كتاب في هذا الاختصاص[6].

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 87.

(2) الصبحي، محمد إبراهيم، اثر العرب في الحضارة الاوربية، (الفجالة: 1986م)، 29؛ الصوفي، خالد، تاريخ العرب في اسبانيا – عصر المنصور الأندلسي، (بلا: د. ت)، 243.

(3) ابن النديم، الفهرست، 464.

(4) القفطي، تاريخ الحكماء، 121 – 122.

(5) عيون الأنباء، 232.

(6) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 387.

وطبق العرب دراساتهم الكيميائية على الطب، فاستخرجوا ابحاثاً ممتعة ومفيدة افادتهم في علم الصيدلة، وهو علم يكاد يكون عربياً خالصاً، إذ وجد العرب في مملكة النبات كنوز ثمينة، افادوا منها في علاج المرض وزرعوا نباتات طبية بعينها وعرفوا تركيب الدواء بنسب معينة[1].

وللعرب فضل اخر في علم الطب، وهو معالجتهم للامراض العقلية والعصبية، إذ عالج العرب هذه الامراض بالافيون، كما هو متبع حديثاً، ولجأوا إلى طرق منها حذق ومهارة تقوم على شعور الطبيب بحالة المريض، ومحاولة التأثير فيه نفسياً، وهذا معناه تضلع العرب بعلم النفس وادراكهم للدور الذي يمثله في الحياة العادية ولأثر الوهم على المريض "ينبغي للطبيب ان يوهم المريض ابداً الصحة ويرجيه بها، وان كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لاخلاق النفس"[2].

واهتم الطب العربي بموضوع الغذاء، واعتبروه سبباً رئيسياً في كمال الصحة أو عدمها، كما نبهوا على ضرورة الانتظام في تناول الطعام، فالناقهون من المرض، إذا اشتهوا من الطعام ما يضرهم، فيجب على الطبيب ان يحتال في تدبير ذلك الطعام بصرفه إلى كيفية موافقته ولا يمنعهم ما يشتهون منه[3].

والخلاصة فقد استطاع الأطباء العرب ان يجعلوا من الطب العربي الإسلامي حقيقة واقعية بتجاربهم واختباراتهم وابتكاراتهم في مختلف الفروع التي لا يمكن الاحاطة في جميعها في هذا البحث، ومن جهة أخرى فأن الطب

---

(1) الصبحي، أثر العرب، 30 -31.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 385.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 385.

العربي على الرغم من اعتماده على الطب اليوناني بصفة خاصة والهندي والفارسي بصفة عامة، فأن ماطرء عليه من جديد هو الذي اوصله إلى تلك المنزلة الرفيعة التي احتلها في العصور الوسطى وفي جميع انحاء القارة الاوربية فيما بعد، مما اصبح الاساس الذي قام عليه الطب الحديث.

ب- البيمارستانات:

البيمارستان لفظ فارسي معناه مكان المرضى، ويقابله اليوم المستشفى، وقد كانت تشمل مدارس الطب بالاضافة إلى المستشفى، وقد أخذها العرب عن الفرس وأنشأوها على غرار بيمارستان جنديسابور، وان اول من أسس بيمارستان في الإسلام كان الوليد بن عبدالملك سنة (88هـ/ 706م) وجعل فيها الأطباء وامر بحبس المجذومين واجرى لهم الارزاق[1].

فقد ذكر اليعقوبي عن الوليد انه " اول من عمل البيمارستان للمرض ودار الضيافة، واول من اجرى على العميان والمساكين والمجذومين الارزاق "[2].

كما اكد هذا الطبري حين يقول: واعطى الناس واعطى المجذومين، واعطى كل مقعد خادماً وكل ضرير قاداً[3].

ولما جاءت الدولة العباسية، فكان المنصور اول من استخدم الأطباء في بيمارستان جنديسابور، ولم ينشأ بيمارستان، ولكنه أنشأ دار للعميان والايتام والقواعد من النساء، واول من أنشأ البيمارستان في الدولة العباسية الرشيد، فأنه

---

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 205.

(2) احمد بن اسحق، تاريخ اليعقوبي، علق عليه ووضع حواشيه: خليل المنصور (بيروت: 1999م)، 2 / 204.

(3) محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ط2، (بيروت: 2002م)، 4 / 29.

لما رأى مهارة القادمين عليه من اطباء بيمارستان جنديسابور، اراد ان يكون في بغداد مثل ذلك، فأمر طبيبه جبرائيل بن بختيشوع بانشاء البيمارستان في بغداد.

وكان رئيس بيمارستان جنديسابور يوم ذاك طبيباً هندياً اسمه (دهشتك) فبعث إليه ليقلده بيمارستان بغداد، فاعتذر ودله على ماسويه، فولاه اياه، ثم تولاه ابنه يوحنا بن ماسويه، وبذلك يقول ابن أبي أصيبعة "ان الرشيد امرني باتخاذ بيمارستان واحضرت دهشتك رئيس بيمارستان جنديسابور لتقليد البيمارستان الذي امرت باتخاذه، فامتنع من ذلك... فقال لي: اما إذا اعفيتني، فأني اهدي اليك هدية ذات قدر يحسن بك قبولها وتكثر منفعتها لك في هذا البيمارستان"[1]. فأهدى إليه ماسويه الذي خدم في بيمارستان جنديسابور حوالي أربعين سنة.

ولما أشتهر بيمارستان بغداد، أخذت المدن الأخرى في تقليدها، وكان الفتح بن خاقان، قد أنشأ في مصر بيمارستان عرف بيمارستان (المغافر)، فلما تولاها ابن طولون أنشأ فيها سنة (259هـ/ 872م) بيمارستان عرف بأسمه وأمر ان لا يعالج فيه جندي ولا مملوك، بل يعالج فيه العامة من المرضى والمجانين وغيرهم[2].

وفي نهاية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بنيت البيمارستانات في مكة والمدينة وغيرهما، ولما دخل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، أهتم المقتدر و وزرائه في أنشاء البيمارستانات في بغداد، منها بيمارستان الوزير علي بن عيسى، أنشاه بالحربية سنة (302هـ/ 914م)، وانفق عليه من ماله، وقلده

(1) عيون الأنباء، 222.

(2) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 206.

طبيبه ابا عثمان الدمشقي، وبيمارستان السيدة فتحية سنان بن ثابت بسوق يحيى سنة (306هـ/ 910م) وفي تلك السنة أتخذ المقتدر بيمارستاناً بنصيحة سنان بن ثابت، فأمر فبنوا له بباب الشام من ابواب بغداد البيمارستان المقتدري، وغير ذلك[1].

وانشأ عضد الدولة بن بويه البيمارستان العضدي سنة (368هـ/ 978م) على طرف الجسر في الجانب الغربي من بغداد، ورتب له أربعة وعشرون طبيباً، منهم الجراحون والكحالون والمجبرون والفاصدون والاطباء الطبيعيون، ففاق سائر ما تقدمه من البيمارستانات[2].

وكان الرازي من جملة الأطباء ممن اجتمعوا على بناء البيمارستان العضدي، وان عضد الدولة استشاره في الموضع الذي يجب ان تبنى فيه، فأمر الرازي بعض الغلمان، ان يعلق في كل ناحية من جانبي بغداد شقة لحم، ثم اعتبر التي لم تتغير ولم يسهك فيها اللحم بسرعة، فأشار بأن تبنى في تلك الناحية وهو الموضع الذي بنى فيه البيمارستان[3].

وظل البيمارستان العضدي صدر البيمارستانات حتى بنى نور الدين زنكي بيمارستانه الكبير في دمشق في أواسط القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، ويعطينا ابن جبير وصفاً شاملاً لهذا البيمارستان فيقول: " وبها مارستان قديم وحديث، والحديث احفلهما واكبرهما، وجرايته في اليوم نحو الخمسة عشر ديناراً، وله قومة بايديهم الازمة المحتوية على أسماء المرضى وعلى النفقات التي

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 206.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 380.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 379 ؛ هونكة، شمس العرب، 229.

يحتاجونها إليها من الادوية والاغذية وغير ذلك، والاطباء يبكرون إليه في كل يوم، ويتفقدون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية، حسبما يليق لكل انسان منهم "[1].

ثم بنى صلاح الدين الايوبي البيمارستان العتيق في القاهرة، ولما تولى المماليك مصر بنى الملك المنصور قلاوون البيمارستان المنصوري بالقاهرة سنة (683هـ/ 1284م)، على مثال بيمارستان دمشق، وحينما انتهى البناء في البيمارستان طلب السلطان المنصور قلاوون قدحاً من العصير من البيمارستان فشربه، وقال: " اني قد وهبت هذه المستشفى إلى انداي واتباعي وخصصته للحكام والخدم، وللجنود والامراء، للكبار والصغار، للاحرار والعبيد، للرجال والنساء على السواء "[2].

ولا تزال أثار البيمارستان المنصوري إلى اليوم في شارع النحاسين. ثم بنى الملك المؤيد سنة (821هـ/ 1419م) البيمارستان المؤيدي بمصر، ناهيك بما أنشأوه من البيمارستانات في سائر البلاد الإسلامية.

وكان هناك نوعان من البيمارستانات، الأول بيمارستانات ثابتة، وكانت مزودة بقاعات فسيحة وغرف للمرضى والاطباء، والنوع الثاني بيمارستانات متنقلة من مكان إلى مكان أخر، ومزودة بما تحتاجه من الادوية والآلات والادوات الطبية، أنشأت نتيجة لاسباب عديدة منها معالجة المصابين في الحرب، والوقاية من أنتشار الاوبئة في المناطق البعيدة، ومن الامثلة على ذلك ان الوزير علي بن عيسى بن الجراح وزير المقتدربالله كتب إلى رئيس بيمارستان بغداد سنان

---

(1) محمد بن أحمد، رحلة بن جبر (بيروت: 1981م)، 230.

(2) هونكة، شمس العرب، 229.

بن ثابت بن قرة (ت: 330هـ / 942م) في سنة كثرة فيها الاوبئة، كتب إليه يقول: " فكرت مد الله في عمرك في أمر من الحبوس، وانه لا يخلو من كثرة عددهم وصفاء اماكنهم، ان تناله الامراض وهم معوقون عن التصرف في منافهم ولقاء من يشاورونه من الأطباء، فيما يعرض لهم... فتقدم مد الله في عمرك بانفاذ متطببين وخزانة للادوية والاشربة يطوفون في السواد، ويقيمون في كل صقع فيه مدة ما تدعو الحاجة إليه ويعالجون فيه من المرض ثم ينتقلون إلى غيره ووجههم بالتنقل في القرى والمواضع التي فيها الاوباء الكثيرة والامراض القاسية "[1].

اما نظام العمل في البيمارستانات، فكان يقوم على اسس غاية في الدقة والنظام فقد كان في قسمين: قسم للرجال والاخر للنساء، ثم كل قسم مقسم حسب الاختصاص، منها ما هو للامراض الداخلية، ومنها لامراض العيون، ومنها للجراحة والكسور، وهكذا، وقسم الامراض الداخلية منها الحوادث السعال ومنها للحميات، ومنها للامراض العقلية[2].

وكان للبيمارستان رئيس يتولى جميع شؤونه واقسامه ويسمى (الساعور) وهو رئيس الأطباء، ويوجد في كل قسم رئيس، مثل رئيس الكحالين ورئيس الباطنية كما الحقت في كل بيمارستان صيدلية يشرف عليها رجل متخصص في الادوية والعقاقير يطلق عليه (شيخ صيدلاني البيمارستان)، وله معاونون يساعدونه[3].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 276 – 277 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 391.

(2) هونكة، شمس العرب، 233.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 380.

أما عدد الأطباء بالمارستان، فكان يتوقف على سعته، ويروى ان البيمارستان العضدي في بغداد كان يضم أربعة وعشرين طبيباً، بين طبائعين وكحالين ومجبرين هذا فضلاً عن الموظفين الصحيين والمضمدين والخدم[1].

وكان الأطباء يتناوبون العمل، حيث كان لكل طبيب وقت معين لزيارة قاعته التي يقوم فيها لمعالجة المرضى، وكان بعضهم يلازم البيمارستان ليوم واحد أو يومين أو أكثر حسب عدد الأطباء.

وبذلك كان الطبيب جبرائيل بن عبدالله بن بختيشوع (ت: 396هـ/ 1005م) رئيس البيمارستان العضدي ببغداد "كانت نوبته في الاسبوع يومين وليلتين" وكان يأخذ رزقين، وهما برسم خاص ثلاثمائة درهم شجاعية، وبرسم البيمارستان ثلاثمائة درهم شجاعية[2].

وعنى علماء بغداد بوضع مؤلفات خاصة بتشييد البيمارستانات وتنظيمها، ونظام العمل بها وادارتها، ومن أهم هذه المؤلفات كتاب (صفات البيمارستان) لأبي بكر الرازي (ت: 320هـ/ 932م)، وقد سجل فيه ملاحظات عن أحوال المرضى الذين كانوا يعالجون تحت يديه في البيمارستان العضدي[3].

ج- أعلام الأطباء المسلمين:

لو أردنا معرفة الأطباء المسلمين الذين نبغوا بعد ترجمة الكتب الطبية إلى انقضاء النهضة العباسية، أي خلال ثلاثة أو اربعة قرون، لزاد عدد المؤلفين الأطباء منهم ممن بلغت إلينا أسماؤهم بضع مئات واكثرهم انشغلوا بسائر

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 380.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 188.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 379.

العلوم الدخيلة والفوا الكتب العديدة، وترى ذلك مفصلاً في عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وتراجم الحكماء لابن القفطي وكتاب كشف الظنون وغيرها.

1- حنين بن اسحق العبادي:

انتسب حنين بن اسحق (**164 – 260هـ / 809 – 873م**) في بغداد إلى اقدم مدرسة طبية خاصة معروفة في الديار الإسلامية التي تمارس تعليم الطب برعاية يوحنا بن ماسويه[1]، الذي لازمه منذ ذلك الوقت وتتلمذ على يديه، واشتغل عليه بصناعة الطب، ونقل حنين لابن ماسويه كتباً كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس الطبية، ويدرس ماسويه ما قدم إليه من اوراق ترجمها حنين فلا يملك نفسه إلا ان يقول "ان هذا الذي فعله لا يستطيع عقل بشري ان يصوغه تلك الصياغة الرائعة، أنه والله لالهام من الروح القديم"[2].

وبدأ حنين يلقي محاضراته في الطب في بغداد ولم يجد كبير الأطباء غضاضة من ان يتعلم من صديقه الشاب كل كثيراً ما حضر معلمه القديم ماسويه دروسه ليستفيد من علمه وسعة اطلاعه[3].

وخلال حكم المتوكل كان حنين بن اسحق أشهر متبحر بعلم الطب في العاصمة سامراء، وكانت سمعته فوق الشبهات، الا ان المتوكل كان لا يزال يشعر بالحاجة لامتحان امانته فعرض عليه مكافئة وقال له "أريد أن تصف لي

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 234 ؛ سامي، علوم الحياة، عبقرية الحضارة العربية، ترجمة: عبدالكريم محفوظ، (مصراتة: 1995م)، 280.

(2) هونكة، شمس العرب، 382.

(3) هونكة، شمس العرب، 382.

دواء يقتل عدواً نريد قتله، ولم يمكن اشهاره ونريده سراً، فقال حنين: يا أمير المؤمنين أني لم أتعلم الا الادوية النافعة.... "، ورغبه وهدده وهو لا يزيد على ما قاله إلى ان أمر بحبسه في بعض القلاع، ووكل به من يوصل خبره إليه وقت بوقت ويوماً بيوم، فمكث سنة في حبسه، دأبه النقل والتفسير والتصنيف وهو غير مكترث بما هو فيه، فلما كان بعد سنة أمر الخليفة بإحضاره واحضار اموال يرغبه فيها، واحضر سيفاً ونطعاً وسائر آلات العقوبات.... قد قلت لأمير المؤمنين أني لم أحسن الا الشيء النافع ولم اتعلم غيره..... فتبسم الخليفة وقال له ياحنين، طب نفساً وثق إلينا. فهذا الفعل كان منا لامتحانك لانا حذرنا من كيد الملوك، واعجابنا لننتفع بعلمك"[1].

ان المؤرخ والطبيب الفرنسي المشهور (لوسيان ليكلرك) وصف حنين بأنه لم يكن أعظم متبحر في الطب العربي في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي فحسب بل من أكرم الشخصيات واكثر العلماء تأثيراً في كل الازمنة، وان سلوكه المثالي قد ساعد في توطيد معايير السلوك الاخلاقي لمهنة الطب[2].

ان رغبة حنين في بلوغ أعظم معارف الاقدمين في فن الشفاء قادته إلى تكثيف دراسته لليونان، وسرعان ما اتقن الكتب الطبية اليونانية المتاحة، وانصرف بحماسة لترجمة الكتب الطبية إلى العربية والسريانية[3].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 237- 238.

(2) سامي، علوم الحياة، 249.

(3) لمعرفة مصنفاته، ينظر: ابن النديم، الفهرست، 464 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249 – 250.

وبالاضافة لكون حنين طبيباً ومترجماً، فقد كان كاتباً ثراً أيضاً، إذ كتب عن موضوعات طبية متنوعة[1]، كما صنف فهرساً قيماً لكل كتابات جالينوس الطبية المتوفرة باللغة العربية والسريانية، كما كتب مقدمة (فن الشفاء – المسائل في الطب المعروفة باللغة اللاتينية Vademecum Johannitius) والتي تحتوي على موجزات عن المبادىء اليونانية حول علوم الصحة[2].

وعلى الرغم من ان معظم مساهمات حنين الفكرية كانت معتمدة على الفكر اليوناني إلا انه أضاف أضافات مهمة، كما طور وعدل النظريات الطبية واجراءات التعليم، وفتحت عدد كبير من الكلمات الطبية والصيدلانية والكلمات التقنية التي دخلت إلى اللغة العربية منذ ذلك التاريخ، كما استحدث منهجاً محدداً لعلوم الحياة، وابتكر مفاهيم واجراءات عملية للدراسة والتجريب والممارسة.

ولقد كان كتابه (المسائل في الطب) أعظم كتاب موثوق يعتمد عليه الفاحصون (المحتسبون) في منح الاجازات للاطباء، كما عكف الكتاب فيما بعد على التعليق عليه واختصاره وشرحه في القرن العاشر وحتى القرن الرابع عشر الميلادي، وبعد ان ترجم إلى اللاتينية اعتمده الأطباء في الغرب اعتماداً واسعاً[3].

ان البحوث العشرة التي كتبها حنين حول تشريح العين وفيزيولوجيتها ومعالجتها تشكل اول نص عربي منهجي منظم حول هذا الموضوع، وتمثل اقدم نص معروف يحتوي على اللوحات التشريحية، ولقد كان لهذه البحوث تأثير كبير

(1) ابن النديم، الفهرست، 464 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 236.
(2) سامي، علوم الحياة، 249.
(3) ابن النديم، الفهرست، 464 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249.

على تطور طب العيون في العالم الإسلامي والغربي. وعن هذه البحوث العشرة يقول عنها ابن أبي أصيبعة "كتاب العشر مقالات في العين، وهذا الكتاب يوجد في نسخه اختلاف كثير، وليس على مقالاته واحد، فأن بعضها توجد مختصرة، موجزة في المعنى الذي هي فيه، والبعض الأخر قد طول فيه عما يوجبه تأليف الكتاب والسبب في ذلك ان كل مقالة منه كانت بمفردها من غير التئام لها مع غيرها، وذلك لان حنين يقول في المقالة الاخيرة من هذا الكتاب، اني قد كنت ألفت منذ نيف وثلاثين سنة في العين مقالات مفردة، نحوت فيها إلى اغراض شتى "[1]، وهذا ذكر أغراض المقالات التي يضمها هذا الكتاب:

- الأولى، يذكر فيها طبيعة العين وتركيبها.
- الثانية، يذكر فيها طبيعة الدماغ.
- الثالثة، يذكر فيها العصب الباصر والروح الباصر وفي نفس الابصار كيف يكون.
- الرابعة، فيها جمل اشياء التي لابد منها في حفظ الصحة واختلافها.
- الخامسة، يذكر فيها اسباب الاعراض الكائنة في العين.
- السادسة، في علامات الامراض التي تحدث في العين.
- السابعة، يذكر فيها قوى جميع الادوية العامة.
- الثامنة، يذكر فيها اجناس الادوية للعين خاصة وانواعها.
- التاسعة، يذكر فيها مداواة امراض العين.

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249.

- العاشرة، في الادوية المركبة الموافقة لعلل العين.

ووجدت مقالة أخرى حادية عشرة لحنين مضافة إلى هذا الكتاب، يذكر فيها علاج الامراض التي تعرض في العين بالحديد[1].

2- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي:

ولد الرازي في مدينة الري (**250- 320هـ/ 864 - 932م**)، ثم سافر إلى بغداد وأقام فيها مدة، حينما بلغ من العمر نيف وثلاثون سنة، وكان في صغره مشتهياً لدراسة العلوم العقلية مشتغلاً بها وبعلم الادب، وقد أوجز صاعد الأندلسي سيرته العلمية بقوله: "محمد بن زكريا الرازي طبيب المسلمين غير مدافع وأحد المهرة في علم المنطق والهندسة وغيرها من علوم الفلسفة وكان في أبتداء تعلمه يضرب العود ثم ترك ذلك وأقبل على تعلم الفلسفة، فنال منها كثيراً وألف نيفاً على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب"[2].

اما صناعة الطب فأنما تعلمها وقد كبر، وكان استاذه في ذلك الوقت علي بن ربن الطبري[3]، وكان سبب تعلم أبو بكر صناعته انه عند دخوله مدينة السلام بغداد دخل إلى البيمارستان العضدي ليشاهده، فأتفق له ان ظفر برجل صيدلاني البيمارستان، فسأله عن الادوية، ومن كان المظهر لها في البدء، ثم شأن الأطباء عن اموراً أخرى تخص الطب، ولم يزل يسأل وهو يعلق بقلبه حتى تصدى لصناعة الطب، وألف فيها الكتب الكثيرة[4].

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249 -250.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 137.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 153.

(4) لمعرفة كتبه، ينظر: ابن النديم، الفهرست، 470 – 473.

وحينما رحل الـرازي إلى بغـداد حـوالي عـام (267هـ/ 880م)، كانـت هنالك كل كتب الطب القديمة منقحة ومترجمـة إلى العربيـة، والى جانبهـا تـأليف طبية صنفها الأطباء العرب كالكندي وابن ماسويه وثابـت بـن قـرة وحـنين بـن اسحق، وهنا برز عمـل الـرازي، فرفـع في الطـب خطـوات واسـعة إلى الإمـام، خطوات مصيرية في تاريخ الطب العربي، تماماً كمـا كانـت خطـوات ابقـراط في تاريخ الطب الاغريقي[1].

لقد اجمع المتبحرون خلال الالف عام الاخـيرة في الـشرق والغـرب علـى سواء في ابداء اعجابهم بأبي بكر الرازي، اعظم طبيب بين المسلمين بلا منازع في القرون الوسطى. وهذا ما أكده ابن أبي أصيبعة حينما سماه (جالينوس العرب) وحينما ذكر في روايته، بأن بناء البيمارستان العضدي، قصد ان يكون فيه جماعـة من الأطباء فأمر ان يحضروا وكانوا متوفرين على المائة فأختار منهم نحـو خمـسين بحسب ما علم من جودة احوالهم وتمهرهم في صناعة الطب فكان الرازي مـنهم. ثم أقتصر من هؤلاء على عشرة، فكان الرازي منهم، ثم أختار من العشرة ثلاثـة فكان الرازي أحدهم، ثم أنه ميز فيما بينهم فبان له ان الـرازي أفـضلهم فجعلـه رئيس البيمارستان العضدي[2].

كان الرازي مواظباً للنظر في غوامض صناعة الطب والكشف عن حقائقها واسرارها وكذلك في غيرها من العلوم، بحيث أنه لم يكـن لـه داب ولا عنايـة في جل اوقاته إلا في الاجتهاد والتطلع فيما قد دونه الافاضل من العلماء في كتبهم. وللرازي أخبار كثيرة وفوائد متفرقة فيما حصل له من التمهر في صناعة الطـب،

(1) هونكة، شمس العرب، 258 – 259.

(2) عيون الأنباء، 380.

وفيما تفرد به في مداواة المرضى، وفي الاستدلال على احوالهم من تقدمة المعرفة، وفيما خبره من الصفات والادوية التي لم يصل علمها كثير من الأطباء[1].

لقد علم الرازي العرب التفكير الطلق والنظر الحر، ورسالته عن (الحصبة والجدري) التي كتبها بعد ملاحظة دقيقة لظواهر المرض وتطوره، ورسم فيها صورته الكاملة، ظلت المرجع الأول والاخير في أوربا حتى القرن الثامن عشر، وعدت أحسن ما صنف عن الامراض المذكورة فيها، ثم فرق مرض النقرس (وهو داء يصيب الاطراف في القدم غالباً) عن الروماتيزم[2].

عاد الرازي إلى الري مسقط رأسه، حيث عهد إليه بإدارة بيمارستانها، ولما بدأ يعلم فنون الشفاء هناك جذبت سمعته عدة طلاب مهتمين ومتقدمين إليه، وأثنى عليه معاصروه، حيث كان يلقي مرضاه اهتماماً وعناية فائقة.

خدم الرازي حكامه الفرس كطبيب ومستشار ضمن اطار واجباته، وليصبح بعد ذلك طبيب بلاط حاكمها المنصور بن نصر بن إسماعيل احد الملوك السامانية، والى هذا الحاكم اهدى الرازي كتابين من اهم كتبه الطبية هما كتاب (الطب المنصوري)، وكتاب (الطب الروحاني)، ويشتمل الأول على الجوانب الاساسية لفن الشفاء، بما فيها التشريح البشري وفيزيولوجية جسم الإنسان والحمية، والحفاظ على الصحة، وعلى السموم، والباثالوجية والحميات، التي كانت تعتبر دراسة منفصلة في ذلك الزمن [3]، وهذا الكتاب ترجم إلى اللاتينية باسم medicinalis Almansoris.

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 381.

(2) هونكة، شمس العرب، 271، 250.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 383 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5 / 158 ؛ سامي، علوم الحياة، 286.

واما كتاب الطب الروحاني فأنه يبحث سبل معالجة الامـراض الاخلاقيـة والسيكولوجية للنفس البشرية، وكان الـرازي أيـضاً مـشتغلاً بـالعلوم الحكميـة، فائقاً فيها، وله فيها تصانيف كثيرة، يـستدل بهـا علـى جـودة معرفتـه وارتفـاع منزلته[1].

كان الرازي يؤمن إيمانـاً راسـخاً بالطـب التجـريبي والافـادة مـن النبـات والعقاقير الأخرى المجربة من قبل، وينادي بضرورة توفير المقاييس المهنية الرفيعـة بالنسبة للممارسين، ويحث الأطباء على ضرورة استمرار تثقيف أنفسهم بدراسة البحوث الطبية كما اكد علـى المواظبـة علـى حـضور المحاضـرات والتـدريب في البيمارستانات، وينادي بقيام التشاور بين الأطباء، وحذر المرضـى مـن الانتقـال من طبيب إلى أخر لئلا يهدروا أموالهم وصحة ابدانهم، كمـا أرتقـى بالمعالجـات النفسية مشيراً إلى ان تعليقات التشجيع من الأطبـاء، تـشد مـن عزيمـة المـريض، وتقوده إلى مشاعر أفضل وتعجل شفائه، ونصح زملاءه بـأن يـسمحوا لمرضـاهم بأكل أصناف من الاطعمة يرغبونها، ولكنه أكد على أهمية الغذاء المتوازن لحفظ الصحة[2].

وبذلك يقول الرازي: " مهما قدرت ان تعالج بالاغذية فلا تعالج بالادوية، ومهما قدرت أن تعالج بدواء مفرد فلا تعالج بدواء مركـب، وإذا كـان الطبيـب عالماً والمريض مطيعاً فما أقل لبث العلـة، وعـالج في أول العلـة فمـا تـسقط بـه القوة"[3].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 383.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 385.

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5 / 158.

وللرازي كتب أخرى أو رسائل في الطب احداهما رسالة سماها (كتاب الجدري والحصبة)، فيها أقدم وصف سريري للجدري، وهي أحدى روائع الطب الإسلامي كما له جهود كثيرة في الامراض التناسلية والتوليد، وفي جراحة العيون، وهي من أسس المعالجة الحديثة إلى اليوم[1].

ويعد كتاب (الحاوي) من أجل كتبه وأعظمها في صناعة الطب، وذلك أنه جمع فيه كل ما وجده متفرقاً في ذكر الامراض ومداواتها في سائر الكتب الطبية للمتقدمين ومن أتى بعدهم إلى زمانه، ونسب كل شيء نقله فيه إلى قائله[2]، ويقع الكتاب في ثلاثين جزء، جمعت فيه كل المعارف الطبية التي توصل إليها العقل البشري منذ ايام ابقراط وحتى عصر الرازي[3].

ويمتاز هذا الكتاب بالملاحظات السريرية التي لم تكن معروفة من قبل، وتعنى بالملاحظات السريرية، ودراسة سير المرض وتطور حالة المريض، ولقد عد المستشرق مايرهوف للرازي ثلاثة وثلاثين ملاحظة سريرية[4].

إلا ان الموت عاجل الرازي قبل ان يتمكن من تنظيم مسودة الموضوعات، أو وضع النص بشكله النهائي، وكان سبب إظهاره ابن العميد استاذ الصاحب بن عباد الذي طلبه من اخت الرازي، بعد ان بذل لها أموال كثيرة حتى اظهرت

(1) فروخ، عبقرية العرب، 83.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 386.

(3) لويون، غوستاف، حضارة العرب، نقله إلى العربية، عادل زعيتر، ط4، (دمشق: 1964م)، 489.

(4) هونكة، شمس العرب، 250.

له مسودات الكتاب، فجمع تلاميذه الأطباء الذين كانوا بالري، حتى رتبوا الكتاب وخرج على ما عليه من الاضطراب[1].

ولذلك فإن هذه الموسوعة يعوزها الانسجام والترتيب، ويستشهد الرازي في الحاوي بالافكار الطبية بكتاب اليونان، ويقارن تأويلاتهم بتأويلاته وترجمت هذه الموسوعة الطبية إلى اللاتينية من قبل الطبيب اليهودي فرج بن سالم بعنوان continens وكان اول كتاب طبي من نوعه بذلك الحجم ينشر في الغرب حتى عام 1486م[2].

وبما ان الرازي كان مفكراً حراً وأنساناً مستقلاً، فأنه ما سمح لاعجابه الكبير بالاساتذة اليونانيين ان يضفي على محاكمته لنقاده، فهاجم مثلاً كتاب (الحكم) لابقراط، بأنه ناقص التنظيم ومعقد وموجز أكثر مما يجب، وكتاب (المرشد) – لتلافي تلك العيوب – وعالج فيه على نحو أفضل موضوعات الطب العام الواردة في كتاب (الحكم)، كما أنه وصف كتاب أخر (شكوك حول جالينوس) كتابات جالينوس بأنها مملة وخاطئة، وحاول تصحيح محتوياتها[3].

فقد الرازي في أخر عمره بصره بماء نزل في عينيه، وحينما أقترح عليه أحد اطباء اجراء عملية جراحية لعينيه قال له الرازي: " لا قد نظرت من الدنيا حتى مللت "[4]، وتوفي في عام (390هـ / 999م).

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 384 ؛ هونكة، شمس العرب، 285.

(2) سامي، علوم الحياة، 288.

(3) سامي، علوم الحياة، 252.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 284.

اما خليفة الرازي فهو علي بن عباس (ت: 372هـ/ 994م)، وله كتاب (الملكي) المشتمل على الطب النظري والعملي، والذي أستند فيه على مشاهداته في المشافي لا إلى الكتب واظهر فيه عدة اغاليط لابقراط وجالينوس، وابتعد عن الطب اليوناني في كثير من معالجته الامراض على الخصوص[1]. مع اعتماده عليها، كما أوضح فيه مفاهيم جديدة بخصوص تأثير البيئة على الصحة، والقيمة الغذائية للأطعمة وتأثير العقاقير على الكائنات البشرية، فلم يكن كتاباً أبعد أثراً من كتابه إلا كتاب الطب الرفيع لأبن سينا[2].

3- ابن سينا:

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا (355 – 428هـ / 965 – 1036م)، ولد في افشنة بالقرب من بخارى، نبغ في الطب والفلسفة وهو دون العشرين من عمره، وكان جيد الفهم سريع التأليف، إذا عزم على السفر حمل اوراقه قبل زاده، وإذا دخل السجن طلب الكاغد والمواد قبل الطعام والشراب، فجوع العقل كان ينال منه قبل جوع المعدة، وكان إذا تعب من القراءة والكتابة، جلس يفكر ويقلب في خاطره وجود الرأي فتنهال عليه المعاني وينطق بالحكمة[3]، فكان أشهر من ان يذكر وفضائله اظهر من ان تسطر.

تنقل ابن سينا في البلاد واشتغل بالعلوم، ولما بلغ عشر سنين من عمره اتقن علوم القرآن والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهندسة

(1) لوبون، حضارة العرب، 489.

(2) سامي، علوم الحياة، 252.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 95.

والجبر والمقابلة[1]، وأهتم بعد ذلك بعلوم الطب فأصبح طبيباً متمرساً في السابعة عشر من عمره وبذلك يقول "ثم رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم اني برزت فيه في أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب. وتعهدت المرضى فأنفتح عليّ من ابواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة"[2].

ولما كان ابن سينا مصمم على معرفة كل ما يمكن معرفته فأنه تعمق بعد ذلك لفلسفة اليونان "فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجب إليه منها. ورأيت من الكتب ما لم يقع أسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه. فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها"[3].

وابتكر ابن سينا لنفسه طريقة متكاملة للدراسة، مستخدماً لذلك النظرية والخبرة والنقد والبحث، مع ما فيه من اجزاء مكثفة في التصنيف والتركيب، والتقسيم الفرعي منه والرئيسي في السؤال والبرهان، وهو أول من طبق هذا المدخل المنهجي على سيرته الطبية المبكرة، وعلى كتاباته، بما فيها كتابه الشهير (القانون في الطب).

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 401 ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2 / 257.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 402.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 403.

كان ابن سينا نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه، صنف كتاب (الشفاء في الحكمـة) وكتـاب (النجـاة) والاشـارات وغـير ذلـك مما يقـرب مـن مائـة مصنف[1]، بين مطول ومختصر في فنون شتى، وله رسائل منها رسـالة (اسـلامان وابسال) و (رسالة الطير) وغيرهما [2]، وبذلك يقول ابن خلدون في كتبه الطبية " واوعب من ألف في ذلك ابن سـينا في كتـاب الـشفاء جمـع فيـه العلـوم الـسبعة للفلاسفة، ثم لخصه في كتاب النجاة وفي كتاب الاشارات، وكأنه يخالف أرسـطو في الكثير من مسائلها، ويقول برأيه فيها "[3].

وكان لكتابه القانون في الطب ذا شهرة واسعة، فهو موسوعة طبيـة يفخـر بها كل العرب، فهو خلاصة الفكر العربي الإسلامي في العلوم الطبية، تـصل إلى اعلى المستويات العلمية التي وصلت إليها الحضارة الإسلامية في الطب، ومعرفته العلمية تضاهي رتبة كتب جالينوس وابقراط، بـل وتفوقهمـا قـدرة ومعرفـة[4]. توصل منه إلى نتائج ايجابية كانت مبتكرات لم يسبق لها مثيل، وقد وصلت شروح المسلمين لذلك الكتاب إلى أكثر مـن ثلاثـة عـشر شـرحاً، حـسب تقـدير بعـض المـؤرخين، كمـا وضـع المؤلفـون ملخـصات لـه، وقـد ترجمـت تلـك الـشروح والملحقات إلى ثلاثين لغة غير العربية[5].

---

(1) لمعرفة تصانيفه، ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 419 – 421.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2 / 160.

(3) المقدمة، 547.

(4) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 400.

(5) الدفاع، علي عبدالله، اعلام العرب والمسلمين في الطب، ط4، (بيروت: 1987م)، 161 – 162.

يتكون القانون من خمسة كتب، الأول يشمل الكليات، أي المبادىء العامة النظرية والعلمية، والثاني، يتكلم فيه عن الادوية، والثالث عن امراض كل عضو من الرأس الى القدم، والرابع عن الامراض التي لا تخص بعضو، والخامس في تركيب الادوية والآت الطب، وهذا الكتاب لاهميته ظهرت له عدة شروح وتلخيصات من علماء متأخرين، وقد ذاع في أوربا بأسم Canon Avicennae[1].

بين القانون أهمية الحمية – كان الطب العربي يؤثر العلاج بالمتوجات والمناهج والعلاجات الطبيعية من خلال تنظيم الغذاء – على الاعتماد على العقاقير وتأثير المناخ على الصحة، واستعمال المخدرات عن طريق الفم للاعمال الجراحية، والطبيعة المعدية لبعض الامراض ومخاطر انتشار الامراض بواسطة الماء الملوث، وينصح ابن سينا اختيار العقاقير الجديدة بتجربتها على الحيوانات والبشر، كما نصح الجراحين لمعالجة السرطان في بدايته وذلك بالتأكد من استئصال كل الانسجة المريضة، واشار أيضا إلى العلاقة الوطيدة بين العواطف والحالة الجسدية وبما أنه كان منظراً موسيقياً ماهر، فقد كان يشعر بأن الموسيقى ذات تأثير جسدي ونفسي محدد على المريض.

وعرف ابن سينا ان يفرق بين داء الجنب، وبين التهاب الحجاب الحاجز وعرف خصائص العدوى في السل الرئوي، وعرف أنتقال الامراض التناسلية، وعلل الميول الشاذة في الإنسان، ودرس الاضطرابات العصبية، وعرف بعض الحقائق النفسية والمرضية من طريق التحليل النفسي[2].

---

(1) ماجد، عبدالمنعم، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، ط3، (القاهرة: 1973م)، 248.

(2) هونكة، شمس العرب، 85 ؛ فروخ، عبقرية العرب، 85 ؛ السرجاني، راغب، ماذا قدم المسلمون للعالم، اسهامات المسلمين في الحضارة الانسانية، ط3، (القاهرة: 2010م)، 260.

وقدم ابن سينا ادوية جالينوس المعقدة في اطار اسهل غير مضر، واضاف إليها ما يجعلها مقبولة الطعم، وهو فضلاً عن ذلك أول من وصف التهاب السحايا الاولي وصفاً صحيحاً، وكان يفرق بينه وبين التهاب السحايا الثانوي، كما كان يفرق بين الالتهاب الرئوي والالتهاب البلوري، وبين شلل الوجه الناجم عن سبب داخلي في الدماغ، أو عن سبب أخر خارجي عارض، وعرف ذات الجنب، وكان يميز بينها وبين الم الاعصاب في الاظلاع، كما وصف السكتة الدماغية الناتجة عن كثرة الدم[1]، وذكر الامراض التي تسبب اليرقان، وكشف الطفيلة المسؤلة عنه، وهي دودة مستديرة، نسميها اليوم (بالانلكستوما) سابقاً بذلك دويني الايطالي بتسعمائة سنة[2].

ووصف أيضا اعراض حصى المثانة، وصفاً دقيقاً، يصعب ان نضيف إليه في هذا العصر جديداً، رغم تقدم وسائل العلاج، وتخصيص الامراض، كذلك هو أول من وصف مرض الفيل وانتشاره في الجسم، وأول من وصف الجمرة الخبيثة، وعالج كثير من الامراض العصبية والعقلية بما يشبه طرق التحليل النفسي في العصر الحاضر[3].

ووصف بدقة بعض الامراض مثل الانسداد المهبلي والاسقاط، والامراض التي يمكن ان تصيب الغشاء مثل النزيف واحتباس الدم، وما يسببه من أورام وحميات حادة كما تعرض للذكورة والانوثة في الجنين، وعزاها إلى الرجل، وهو الامر الذي أكده العلم الحديث[4].

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 96 ؛ هونكة، شمس العرب، 272.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 96 ؛ هونكة، شمس العرب، 272.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 96.

(4) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 260.

وكان ابن سينا على دراية واسعة في طب الاسنان، وكان دقيقاً في مداواة نخور الاسنان، حين قال: " الغرض من علاج التأكل منع الزيادة على ما تأكل، وذلك بتنقية الجوهر الفاسد منه، وتحليل المادة المؤدية إلى ذلك "[1].

وكانت نهاية ابن سينا بالفالج في مدينة همدان، وعلم ان قوته قد سقطت وانها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، واخذ يقول المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والان لا ينفع المعالجة، وبقي على هذا اياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه سنة (428هـ / 1036م)، وقد اوصى قبل وفاته لأحد اصدقائه: " ليكن الله تعالى أول فكر له واخره، وباطن كل اعتبار وظاهره، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه، وقدمها موقوته على المثول بين يديه، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من أيات ربه الكبرى، وإذا انحط إلى قراره، فلينزه الله تعالى في اثاره، فأنه باطن ظاهر تجلى لك شيء بكل شيء "[2].

4- ابن النفيس:

هو علاء الدين علي بن حزم الدمشقي المعروف بأبن النفيس (607–685هـ/ 1210– 1288م)، ولد بدمشق وتلقى علومه فيها، ثم درس الطب مع ابن أبي أصيبعة، وكان استاذهما ابن الدخوار، رئيس المستشفى النوري الكبير، ثم رحل إلى القاهرة، واصبح مديراً للبيمارستان المنصوري وعميداً للمدرسة الطبية فيه[3]. كان إماماً في الطب لا يضاهى في ذلك ولا يداني استحضاراً واستنتاجاً.

---

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 260.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 409.

(3) هونكة، شمس العرب، 263 ؛ مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 97.

كان يكتب كتبه الطبية دون الرجوع إلى المراجع، وكأنه سيل عـرم متـدفق، وبينما كان مرة في الحمام وإذا به يخرج فجأة والـصابون علـى جـسده، ويطلـب ورقة وريشة وحبر، ويبدأ بكتابة (رسالته عن النـبض) حتـى إذا مـا أنتهـى منهـا رجع إلى الحمام مرة أخرى[1].

كان يأبى على نفسه ان يعلم تلاميذه اراء موروثـة عـن عظمـاء القـدماء، وهو لا يزال يشك في صحتها، وقد قال في مقدمة كتابه (شـرح القـانون): " واما منافع الاعضاء فأنما يعتمد في تعريفها علـى مـا يقتـضيه النظـر المحقـق والبحـث المستقيم، ولا علينا اوافق ذلك الرأي من تقدمنا أو اخالفه "، وبذلك أعتمد علـى استقراء الطبيعة اسرارها بواسطة الملاحظة والـدرس والتجربـة فأوصـى بـدرس التشريح المقارن لكي نلم بالاختلافات[2].

ولابن النفيس مؤلفات كثيرة في موضـوعات طبيـة مختلفـة منهـا: (مـوجز القانون) أوجز فيه قانون ابن سينا، و(شرح قانون ابن سينا) أنتقد فيه جـالينوس وابن سينا، وارائهما الخاصـة بوظيفـة الـرئتين وتركيبهمـا ووظيفـة الحويـصلات الرئوية والاوعية الشعرية التي بين الشرايين والاوردة الرئوية والعـروق الموصـلة بين الرئة والقلب[3].

وقد كان الاعتقاد والسائد بين الأطباء قبل ابن النفيس، ان الدم انما يتولـد في الكبد ومنه ينتقل إلى البطين الايمن في القلب ثم يسري بعـد ذلـك في العـروق إلى مختلف انحاء البدن فيغذيها وان بعضه يدخل البطين الايسر عن طريـق مـسام

---

(1) هونكة، شمس العرب، 264.

(2) هونكة، شمس العرب، 264 – 265.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 97.

في الحجاب الحاجز، فيمتزج بالهواء الذي يأتي من الرئتين، وكان هذا المزيج يسمى (بالروح الحيواني) الذي يسري في الشرايين إلى مختلف أعضاء البدن[1]، وبذلك يقول جالينوس "ان في القلب تجويفين أيمن وأيسر، وفي التجويف الايمن من الدم أكثر من الايسر وفيهما عرقان يأخذان إلى الدماغ. فإذا عرض للقلب ما لا يوافق مزاجه أنقبض، فأنقبض لانقباضه العرقان، فتشنج لذلك الوجه وألم له الجسد"[2].

ولما جاء ابن النفيس عارض هذه النظرية وانتقدها بشدة، فقد ادرك بثاقب نظره وبناءاً على دراساته السابقة للرئة والقلب ان عملية تنقية الدم أنما تحدث في الرئتين بحسب اختلاطه بالهواء الخارجي عند التنفس، فالدم ينساب من البطين الايمن إلى الرئة حيث يمتزج بالهواء وينقى ثم ينتقل إلى البطين الايسر، وبذلك يكون ابن النفيس قد اكتشف لاول مرة ما يسمى (الدورة الدموية الصغرى)، وبذلك تقول هونكة "فإن اول من نفذ ببصره إلى اخطاء جالينوس ونقدها ثم جاء بنظرية الدورة الدموية لم يكن سارفينوس الاسباني ولاهارفي الانكليزي، بل كان رجلاً عربياً أصيلاً من القرن الثالث عشر الميلادي وهو ابن النفيس الذي وصل إلى هذا الاكتشاف العظيم في تاريخ الانسانية وتاريخ الطب قبل هارفي بأربعمائة عام وقبل سارفينوس بثلاثمائة عام"[3].

ولأعتماد ابن النفيس طريقة التشريح في العمل والبحث فأوصله إلى النتائج التالية:

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 97.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 116.

(3) شمس العرب، 262 – 263.

1- ان تغذية القلب بواسطة الدم يجري في العروق والموزعة في انحاء القلب كله وبهذا يكون ابن النفيس أكتشف الدورة الدموية في الشرايين الاكليلية.

2- يجري الدم إلى الرئتين ليتشبع هناك بالهواء وليس لمدهما بالغذاء.

3- هناك اتصال بين اوردة الرئتين وشرايينهما، يتم الدورة الدموية ضمن الرئة.

4- ليس في شرايين الرئتين أي هواء أو رواسب (كما ادعى جالينوس) بل دم فقط.

5- ان جدران اوردة الرئة اسمك بكثير من جدران شرايينها.

6- ليس في جدران القلب الفاصل بين شطريه أي صمام، بل ان الدم يجري في دورة متكاملة " ليس بين هذين البطينين من القلب أية فتحة، إذ ان الحجاب الحاجز الذي يفصلهما محكم الاغلاق وليس به أي مسام ظاهرة، كما اعتقد بعضهم أو غير ظاهرة كما اعتقد جالينوس، بل ان كثافته في هذا الموضع غليظة، ويجري الدم في اوردة الرئتين لينتشر فيهما ويمتزج بالهواء حتى يتطهر اصغر عناصره من الرواسب، ثم يجري هذا الدم في شريان الرئتين ليصل إلى البطين الايسر بعد امتزاجه بالهواء"[1].

ثم خطا الطبيب البريطاني (وليم هارفي) الخطوة الحاسمة واكتشف في عام 1628م ما يسمى (بالدورة الدموية الكبرى) التي ينتقل فيها الدم من البطين الايسر إلى الشرايين ومنها إلى الاوردة ثم البطين الايمن[2].

---

(1) هونكة، شمس العرب، 265 – 266.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العرب، 97 – 98.

د- التخصص في الطب:

يعد التخصص في الطب من أهم منجزات الحضارة الإسلامية، فقد وُجد بين الأطباء متخصصون في علاج الامراض الباطنية (الطبائعيون) وفي اجراء العمليات الجراحية (الجراحون) وآخرون يتولون علاج العظام، وآخرون يمارسون طب العيون (الكحالون) وكذلك طب الأطفال والطب النفسي والعقلي[1].

1- طب العيون:

بلغ اطباء العيون من الكفاءة ما لم يبلغه الحكماء الاقدمون، فقد تناول اطباء المشرق امراض العيون بكل عناية واهتمام حتى قيل (ان طب العيون من اختراع العرب) حتى بلغ هذا العلم ذروته بجهودهم، فلم يطاولهم في هذا الميدان لا اليونان من قبلهم ولا اللاتين الذين عاصروهم أو أتو من بعدهم[2].

ولربما كان حنين بن اسحق اول من كتب من بين الكتاب العرب، كتيباً منهجياً مزوداً بالرسوم عن طب العيون الموسوم (العشر مقالات في العين) وقد توسع الكتاب اللاحقون في عمله الذي بقي حياً حتى الزمن الراهن[3]. فقد أكملها طالبه وأبن أخيه حبيش، فقد بحث حنين تشريح العين والدماغ والاعصاب البصرية، و وظيفة العين وأمراضها وعلاجها، مع أنه نقل من الاعمال اليونانية بشكل مكثف، فقد أضاف ملاحظات شخصية جديدة ومتعددة[4].

---

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 257 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة العربية، 308.

(2) الدفاع، أعلام العرب، 58 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 384.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249 ؛ سامي، علوم الحياة، 256.

(4) سامي، علوم الحياة، 256.

وهذا الكتاب أكتسب شهرة واسعة في مجال الكحالة بدليل ان المحتسب كان لا يسمح لاحد ممارسة هذه الصنعة قبل التأكد في معرفته بمضمون هذا الكتاب[1].

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة "كتاب العشر مقالات في العين، وهذا الكتاب يوجد في نسخه اختلاف كثير وليس على مقالاته واحد، فأن بعضها توجد مختصرة، موجز في المعنى الذي هي فيه، والبعض الأخر قد طول فيه وزاد عما يوجبه تأليف الكتاب، والسبب في ذلك كله، ان كل مقالة منه كانت بمفردها من غير التئام مع غيرها "[2].... وقد كتبت في ازمان مختلفة كما يتبين من قول حنين: " وأني كنت ألفت منذ نيف وثلاثين سنة في العين مقالات مفردة تحدث فيها إلى أغراض شتى"[3].

كما صنف حنين بن اسحق مؤلفات أخرى في طب العيون مشهورة بالجودة منها كتاب في العين في ثلاث مقالات على طريق المسألة والجواب ويحتوي على مائتان وتسع مسائل وكتاب أخر في تركيب العين[4].

ان الطب العربي في العيون بلغ ذروته في عمل علي بن عيسى (ت: 401هـ/ 1010م) في صناعة الكحل وامراض العيون ومداواتها، وهو من اطباء بغداد، وكتابه (تذكرة الكحالين) تداوله علماء الطب لسنين عديدة،

---

(1) الشيرزي، عبدالرحمن بن نصر، نهاية الرتبة في نهاية الحسبة، (القاهرة: 1946م)، 100 ؛ ابن الاخوة، محمد بن محمد بن احمد، معالم القربة في احكام الحسبة (كمبرج: 1937م)، 257.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 249.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 250.

ويحتوي على ثلاث مقالات، الأولى في حدقة العين وتشريحها وطبقاتها واعصابها وعضلاتها، والثانية في امراض العين وعلاماتها وعلاجاتها، والثالثة في اسبابها الخفية[1].

وقد قال ابن أبي أصيبعة عنه: كان مشهوراً بالحذق في صناعة الكحل متميزاً فيها وبكلامه يقتدي في أمراض العيون ومداواتها وكتابه المشهور (بتذكرة الكحالين) وهو الذي لابد لكل من يعاني صناعة الكحل ان يحفظه، وقد اقتصر الناس عليه دون غيره من سائر الكتب التي قد ألفت في هذا الفن[2].

وكان أبو القاسم عمار بن علي الموصلي (ت: 400هـ/ 1090م) من اعظم اطباء العيون وكتابه المنتخب في علاج امراض العين، بين فيه المعلومات الجراحية لقدح الماء الابيض النازل في العين، بأن استعمل أنبوباً زجاجياً دقيقاً يدخله في مقدمة العين ثم يمتص الماء[3]. وهي تقنية تم احياءها عام 1846م على يد الطبيب الفرنسي (بلانشي)[4].

وقد اكتمل هذا المستوى الرفيع من الممارسة في عمل ابن الهيثم (الخازن) الذي توفي عام (431هـ / 1039م)، وفي كتاب المرشد الذي هو عبارة عن دليل لاطباء العيون والذي كتبه محمد بن قسوم بن اسلم الغافقي من أهل الاندلس، ولقد زود الغافقي كتابه برسوم توضيحية سبقه عن الادوات الجراحية التي كان يستعملها اثناء قيامه بالعمليات العينية الطبيب الزهراوي[5].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 255 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 310.

(2) عيون الأنباء، 307 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 257.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 504 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 310.

(4) سامي، علوم الحياة، 257.

(5) سامي، علوم الحياة، 257.

وتجلى طب العيون في عمل خليفة ابن أبي المحاسن من حلب، الذي تتضمن كتاباته، مقدمة مفيدة عن جراحة العين وأوصافاً للعمليات العينية بالاضافة إلى مخططات ورسوم الادوات الجراحية. كما يتجلى ذلك البحث في كتاب (نور العين) الذي بدأ بكتابته طبيب العيون صلاح الدين بن يوسف من حماة وأكمل كتابته عام (695هـ/ 1296م)، وأخر طبيب عربي عظيم في طب العيون (ابن الاكفاني) الشاذلي من مصر الذي مات بسبب الطاعون الاسود عام (749هـ / 1348م)، والذي كان كتابه (كشوف الرائين في أحوال العين)، أيضاحاً موجزاً لكل المعلومات المتوفرة عن العين[1].

2- الجراحة والتشريح:

ارتفع شأن علم الجراحة بفضل العديد من الأطباء العرب والمسلمين الذين برعوا في إجراء العمليات الجراحية، واظهروا دراية فائقة في جراحة الاعضاء الدقيقة في الجسم، واستخدموا الخيوط المصنعة من امعاء الحيوانات في تخييط الجروح بعد العمليات، كما استخدموا العقاقير المخدرة في العمليات الجراحية[2].

وممن مارس التشريح على الحيوانات يوحنا بن ماسويه المتوفي (234هـ/ 857م) الذي قام بتشريح قرد كبير، وسجل ما توصل إليه من نتائج في كتاب له قال عنه (لم يوضع في الإسلام مثله)، ومن كتبه الطبية الكثيرة كتاب (التشريح)[3].

---

(1) سامي، علوم الحياة، 257.

(2) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 388.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 232.

ومن اعلام بغداد في علم الجراحة أبو الحسن علي بن ربن (ت: 236هـ/ 850م) وكان نصرانياً فأسلم على يد الخليفة المعتصم، فقربه واتخذه طبيباً خاصاً، ثم أدخله المتوكل في جملة ندمائه[1]، وترك علي بن ربن مؤلفات عديدة أكثرها في الطب والصيدلة، ولعل من أشهر كتبه (فردوس الحكمة)، حيث أعتبره مؤرخوا العلوم موسوعة في الطب والصيدلة، وأول كتاب عربي منظم في هذا الفن[2].

وبذلك يقول ابن النديم عنه "كتاب فردوس الحكمة، وجعله أنواعاً سبعة، والانواع تحتوي على ثلاثين مقالة، والمقالات تحتوي على ثلثمائة وستين باباً"[3]، واهتم فيه على وجه الخصوص بالطب الهندي، وجعل له قسماً خاصاً وتوسع كثيراً في وصف تشريح الجسم[4].

ويعد أبو بكر الرازي (ت: 320هـ/ 932م) من اوائل الذين اشاروا إلى الجراحة التجميلية، كفرع من فروع الجراحة، وتضمن السفر الحادي والعشرين من كتابه (الحاوي) العديد من المعلومات عن جراحات اعضاء الجسم[5].

ومن اعلام بغداد في الجراحة أيضاً علي بن عباس المعروف بأبن المجوسي (ت: 384هـ/ 944م) الذي كتب فصلاً في الجراحة في كتابه (كامل الصناعة الطبية) المعروف (بالملكي)، وهذا الفصل تضمن وصفاً لبعض الجراحات،

---

(1) ابن النديم، الفهرست، 466.

(2) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 394.

(3) الفهرست، 466.

(4) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 395.

(5) الدفاع، أعلام العرب، 56 ؛ حسين، محمد كامل، الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، (طرابلس: د.ت)، 98-99.

وعلاج الشريان العضدي، الذي كان كثير الاصابة اثناء عملية الفصد، إذ كان يوصي انه في حالة عدم جدوى القابضات والكي بضرورة ربط الشريان من ناحيتين وقطع ما بين الرباطين[1].

ولكن اعظم الانجازات في جراحة القرون الوسطى تعزى لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي (ت: 403هـ/ 1013م)، فقد كرس الفصل الاخير من موسوعته الطبية (التصريف لمن عجز عن التأليف) للجراحة. واستعمل المطهرات في معالجة الجروح والخدوش الجلدية، واستعمل الخيوط الطبية من امعاء الحيوانات والحرير والصوف ومن مواد أخرى، كما طور تقنيات لتوسيع المجاري البولية ولاكتشاف تجاويف الجسد جراحياً، وكان يستعمل في عمليات الجراحة حوالي مائتي أداة جراحية صممها بنفسه، وأورد رسوماً لها في كتاباته، وانها استعملت من قبل الجراحين المسلمين والمسيحيين فيما بعد[2].

ويعد ابن سينا (ت: 428هـ/ 1036م) جراحاً بارعاً، قام بعمليات جراحية دقيقة للغاية مثل استئصال الاورام السرطانية في مراحلها الأولى، وشق الحنجرة والقصبة الهوائية، كما عالج البواسير بطريقة الربط، وعالج بدقة حالات النواسير البولية، إلى جانب أنه توصل إلى طريقة مبتكرة لعلاج الناسور الشرجي، وتعرض لحصاة الكلى، وشرح كيفية استخراجها، والمحاذير التي يجب مراعاتها، كما ذكر حالات استعمال القسطرة والمحاذير من ادائها[3].

---

(1) أحمد، أحمد عبدالرزاق، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى (العلوم العقلية)، (القاهرة: 1991م)، 152 ؛ الدفاع، اعلام العرب، 56 ؛ سامي، علوم الحياة، 258.

(2) سامي، علوم الحياة، 260 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 389.

(3) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 260.

3- علم الحيوان (الطب البيطري):

كان الإغريق على دراية بعلم الحيوان، وصنفوا فيها الكثير، ترجمت معظمها إلى اللغة العربية، ومن أشهر هذه الكتب (كتاب الحيوان) لديموقريطس، الذي يعد اول من حاول تصنيف الحيوانات حسب انواعها، مع الاشارة إلى طبائعها ومنافعها[1]. ومؤلفات ارسطو العديدة في علم الحيوان مثل كتاب (اعمار الحيوان)، وكتاب (حركات الحيوان المكانية على الأرض) وكتاب (تناسل الحيوان) وكتاب (طبائع الحيوان) وكتاب (الحيوان) وهذا الكتاب من أهم كتبه في هذا العلم[2].

ومن اشهر الذين كتبوا في علم الحيوان من المسلمين أبي عبيدة معمر بن المثنى البصري (ت: 208هـ/ 823م)، الذي صنف كتاب الحيوان، الذي لا نعرف عنه شيئاً [3]. وان اول دراسة عربية ضخمة تناولت دراسة الحيوانات كانت كتاب الحيوان للجاحظ (ت: 255هـ / 868م)، الذي كتبه بأسلوب ادبي رفيع وطريف، تناول بالبحث الحياة الحيوانية في العراق والبلدان المجاورة، ويأتي على وصف أنواع الحيوانات وخصائصها وسلوكها وامراضها وعلاجها، وثمة أعمال عديدة أخرى بهذا الميدان تعالج موضوعات كالاغنام والجمال والحيوانات المفترسة[4].

---

(1) أحمد، الحضارة الإسلامية، 252 ؛ كحالة، عمر رضا، العلوم البحتة في العصور الإسلامية، (دمشق: 1972م)، 333 ؛ أبو عبية الحضارة الإسلامية، 1 / 430.

(2) ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 91 – 93.

(3) ابن النديم، الفهرست، 84 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 432.

(4) سامي، علوم الحياة، 262.

كان الجاحظ اول العلماء المسلمين الذين اخذوا من كتاب الحيوان لارسطو، واخضع لكلامه واراءه للتحليل والتجربة فقد عاب عليه قوله: ان الاناث من العصافير تعمر في الحياة أكثر من الذكور، كما عاب عليه قوله " ان عض الثعبان يستطب له بحجر يستخرج من بعض قبور قدماء الملوك. ولكن الجاحظ لم يستفد من ارسطو في تنظيم معلوماته عن الحيوان، فبقى الكتاب غير منظم[1].

ومن الذين كتبوا في الحيوان ايضا، قسطا بن لوقا البعلبكي، الذي كتب عن (الفرق بين الحيوان الناطق وغير الناطق)[2].

وخلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي اصدر ابن قريب الاصمعي ومعاصروه عدة منشورات تستحق الثناء حول صنعة تأليف المعاجم والتاريخ الطبيعي مما يوفر ثروة من المعلومات المفيدة عن الحيوان ولكن اول كتاب منهجي عن الفروسية (الفروسية والخيل) الذي كتبه محمد بن اخي حزام ت: حوالي (236هـ/ 850م) الذي يبحث فيه خصائص وسلوك الخيول بالإضافة إلى امراضها وعلاجها، وتلت هذا الكتاب عدة كتب مماثلة التي كان العديد منها يحتوي رسوماً توضحياً للخيل وبقية الحيوانات مرسومة بتفاصيل دقيقة[3]. وكتب عيسى بن علي (ت: 260هـ/ 873م) كتاب المنافع التي نستفاد من اعضاء الحيوانات[4]. ولابي نصر الفارابي (ت: 339هـ/ 950م) رسالة في

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 434.
(2) ابن النديم، الفهرست، 84 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 304.
(3) سامي، علوم الحياة، 262.
(4) ابن النديم، الفهرست، 84 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 304.

اعضاء الحيوان وافعالها وقوتها، ولابي سعيد عبيد الله بن جبرائيل كتاب طبائع الحيوان وخواصها ومنافعها واعضائها[1].

ويعد كتاب (كامل الصناعتين) لابي بكر البيطار (ت: 741هـ/ 1340م) اضخم عمل في القرون الوسطى عن الطب البيطري، الذي كان يعمل سائساً لخيول الملك الناصر محمد، ويتحدث هذا الكتاب عن العناية بالحيوانات وتربيتها وعن نماذج من الخيول، وعن ركوب الخيل والفروسية، ويتحدث عن الطيور ولاسيما الطيور المدجنة في مصر وسوريا، وقد كرس البيطار قسماً كبيراً من عمله لبحث امراض الحيوانات وطرق معالجتها والعقاقير المستخدمة بذلك الخصوص[2].

ومن الأعمال التي تذكر بهذا الخصوص فهو كتاب (حياة الحيوان) الذي كتبه الفيلسوف المصري كمال الدين الدامري (ت: 807هـ/ 1405م) الذي رتب الحيوانات وبحثها حسب التسلسل الابجدي وعدد خصائصها وسماتها وعاداتها، بالإضافة إلى المنافع الطبية لاعضائها[3].

ثانيا: علم الأدوية (الصيدلة):

علم الصيدلة هو علم يبحث فيه عن جمع وانتخاب الادوية وتحضيرها ومزجها وتهيئتها للاستعمال الطبي، بقطع النظر عن الظواهر الكيمياوية التي قد تظهر في مدة هذه العمليات[4].

---

(1) ابن النديم، الفهرست، 84 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 304.

(2) سامي، علوم الحياة، 263.

(3) سامي، علوم الحياة، 262.

(4) حاجي، خليفة، كشف الظنون، 2 / 1085 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 402.

وقد عرف علم الصيدلة عند العلماء بأسماء كثيرة منها، علم الادوية، وعلم المفردات، وعلم العقاقير، وعلم الارباذينيات وغيرها. ولكن علماء المسلمين هم الذين أطلقوا على هذا العلم اسم الصيدلة[1].

والصيدلة من العلوم التي جذبت علماء المسلمين في تحضير المركبات الدوائية بصورة علمية وفعالة، وبطريقة جديدة وبذلك يقول لوبون: "تستطيع ان تنسب بدون ادنى حرج علم الصيدلة اليهم، وتقول أنه اختراع عربي اصيل. فقد اضافوا إلى الادوية التي كانت معروفة قبلهم مركبات عديدة من اختراعهم والفوا أول كتب في العقاقير"[2].

وقد أخذ المسلمون في بدايتهم لهذا العلم عن اليونان، حيث اعتنوا بكتاب المادة الطبية في الحشائش والادوية المفردة، الذي وضعه ديسقوريدس (ت: 80م)، وترجموه عدة ترجمات، وقام الصيادلة المسلمون بفضل خبرتهم وممارستهم، بالزيادة على هذا الكتاب واستدراك ما فات ديسقوريدس، ومن ثم بدأوا التصنيف والتأليف بغزارة في الصيدلة وعلم النبات[3].

لقد كانت المواد الصيدلانية تضع وتوزع تجارياً في السوق، وتباع من قبل الأطباء والصيادلة باشكال شتى: مراهم عين ومربيات واقراص وحبوب وسوائل ومخلاة واصباغ وتحاميل ومستنشقات، ولقد كانت صيغ هذه العلاجات

---

(1) الدفاع، علي عبدالله، اسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة: جلال شوقي، (بيروت: 1981م)، 123.

(2) مظهر، جلال، اثر العرب في الحضارة الأوربية، (بيروت: 1967م)، 306 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 308.

(3) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، (بيروت: 2008م)، 3 / 528.

المحضرة بمهارة مشمولة بالنصوص العربية والقوانين ودخلت كلها بمرور الزمن في النصوص الصيدلانية الغربية، وبذلك أثرت على كتب الاعشاب وكتب الوصفات الطبية حتى الازمنة المعاصرة[1].

وكانت الخلافة تراقب صناعة الادوية، وكان الصيدلاني مسؤول عن صلاح الادوية واعتدال اثمانها. فقد كان الافشين يزور صيدليات الارياف بنفسه، ليستوثق من اشتمالها على جميع المواد الطبية[2].

أ- أعلام علم الأدوية:

1- بن ربن الطبري:

علي بن سهل بن ربن الطبري (ت: 236هـ/ 850م)، الذي صنف في علم الادوية كتاب (منافع الاطعمة والاشربة والعقاقير)، وخصص القسم السادس من موسوعته (فردوس الحكمة) للادوية المفردة والمركبة، وكان إذا تكلم في صنف من الادوية، اعطى مدخلاً تاريخياً، ويبني أراءه العلمية على الحقائق التاريخية[3].

2- يوحنا بن ماسويه:

يوحنا بن ماسويه (ت: 243هـ/ 857م)، فله في علم الصيدلة كتاب (في تركيب الادوية المسهلة) وكتاب في الصداع وعلله واوجاعه وجميع ادويته والسدد والعلل المولدة لكل نوع منه، وكتاب في (ترتيب سقي الادوية المسهلة

---

(1) سامي، علوم الحياة، 263.

(2) سيديو، لويس آميلي، تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: 1948م)، 382 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 310.

(3) ابن النديم، الفهرست، 466 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 379.

بحسب الازمنة)، وكتاب (المنجح في الصفات والعلاجات)، ولعله هو الكتاب المسمى (الادوية المنجحة، وكتاب السموم وعلاجها) وغير ذلك[1].

3- الكندي:

ونال فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندي (ت: 255هـ/ 868م)، شهرة كبيرة في حقل تحضير الادوية المفردة والمركبة، وله انتاج غزير في هذا المجال منه: كتاب كيفية اسهال الادوية وانجذاب الاخلاط، وكتاب الغذاء والدواء المهلك، وكتاب الادوية المشفية من الروائح المؤذية، وكتاب الاقرباذين، وكتاب الادوية الممتحنة، وله عدة رسائل أخرى، ودراسة حول الادوية المفردة بجالينوس[2].

4- ابن سهل:

يعتبر سابور بن سهل (ت: 256هـ/ 869م) من كبار العلماء بالصيدلة في بغداد، فقد كان ملازماً لبيمارستان جنديسابور ومعالجة المرضى به، وكان فاضلاً عالماً بقوى الادوية المفردة وتركيبها، وتقدم عند المتوكل، وكان يرى له، وكذلك عند من تولى بعده من الخلفاء[3].

ومن كتبه كتاب الاقرباذين الكبير، وكان له من الشهرة بحيث كان مقترناً به في جميع سجلات الصيدلة والبيمارستانات على مدى ثلاثة قرون[4]، وخصوصاً قبل ظهور الاقرباذين الذي ألفه أمين الدولة ابن التلميذ، الذي هو

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 232.
(2) ابن النديم، الفهرست، 466 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 266.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 207.
(4) ابن النديم، الفهرست، 467.

عبارة عن نص صيدلاني، يوضح كيفية تحضير مجموعة مختلفة من العلاجات ووصفها للمريض، وقد أصبح هذا النص مرجعاً رئيسياً للصيادلة المواطبين في الحوانيت الخاصة وفي المستوصفات المجانية وفي المستشفيات أيضاً[1].

5- أبو بكر الرازي:

ترك لنا الرازي (ت: 320هـ/ 932م) كتب في العقاقير الطبية منها كتاب صيدلة الطب وكتاب الاقرباذين، وكتاب الادوية الموجودة في كل مكان، وكتاب منافع الاغتذاء، يتعرض فيه لمنافع العديد من الاغذية ومضارها، والاحوال التي ينبغي فيها تناولها اوتجنبها، وهذا الكتاب يعكس فلسفة العلاج بالاغذية والاعتماد عليها قبل الادوية[2].

وقد خصص الرازي لعلم الادوية اقساماً وابواباً في كتبه الطبية الشاملة، ففي كتاب (الحاوي) قسم عام للصيدلة والأخر للأدوية المركبة، والثالث للعلاجات بالاغذية[3]، وتحدث في كتاب (المنصوري) عن قوى الاغذية والادوية وحفظ الصحة وصنعة السموم، وذكر في كتابه (الملوكي) علاج الامراض بدس الادوية في الاغذية حيث لابد منها[4].

وأما كتابه (الجامع) ويسمى حاصر صناعة الطب، فكان غرضه جمع ما وقع عليه وادركه من كتاب طب قديم أو محدث، وهو ينقسم إلى اثنى عشر قسماً، القسم الأول في حفظ الصحة وعلاج الامراض، والقسم الثاني في قوى

---

(1) سامي، علوم الحياة، 265.

(2) ابن النديم، الفهرست، 470 – 471 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 386 – 387.

(3) الدفاع، اسهام علماء المسلمين، 192 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 411.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 388.

الاغذية والادوية وما يحتاج اليه الطبيب من التدبير، والقسم الثالث في الادوية المركبة، والقسم الرابع فيما يحتاج إليه في الطب من سحق الادوية واحراقها وتصعيداتها وغسلها واستخراج قواها وحفظها ومقدار بقاء كل دواء منها، والقسم الخاص في صيدلة الطب، فيه صفة الادوية والوانها وطعمها وروائحها ومعادنها وجيدها ورديئها، ونحو ذلك من علل الصيدلة، والقسم السادس في الابدال، يذكر فيه ما ينوب عن كل دواء أو غذاء، إذا لم يوجد، والقسم السابع، في تفسير الأسماء والاوزان والمكاييل التي للعقاقير وتسمية الاعضاء والادواء باللغات العربية والاجنبية، واما الاقسام المتبقية فقد كانت في الطب[1].

6- البيروني:

ولابي الريحان محمد بن احمد البيروني (ت: 440هـ/ 1048م) أهم نص عن الصيدلة والمواد الطبية في كتابه (الصيدلة في الطب)، استقى فيه ما هيأت الادوية ومعرفة اسمائها، واختلاف المتقدمين، وما تكلم كل واحد من الأطباء وغيرهم فيه[2]. وبذلك قدم البيروني تعريفاً من أكثر التعاريف تفصيلاً عن الصيدلة وعن مهمة الصيدلاني وواجباته، وعرف أيضاً فروعاً أخرى في فن الشفاء.

7- ابن أبي نصر:

وألف داود بن أبي نصر (ت: 658هـ/ 1260م) كتاباً في القاهرة سماه (منهاج الدكان ودستور الأعيان في أعمال وتركيب الادوية النافعة للابدان)، استعمل قروناً عديدة كدستور للصيادلة وكان ينقسم إلى خمس وعشرون باباً يبحث كل باب في تحضير الادوية واستعمالها، وفي شرح أسماء الادوية المفردة

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 388 – 389.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 421.

التي يمكن ان يحتاج إليها الصيدلي في تركيب الادوية، وفي الاوزان والمكاييل، وفي كيفية خزن الادوية وفي اعمار الادوية وما يفسدها[1].

ب- العلوم الرياضية:

العلوم الرياضية " هو رياضة انفس المتعلمين للفلسفة، المؤثرين للحكمة الناظرين في حقائق الأشياء الباحثين عن علل الموجودات بأسرها، وفيها بيان ان صورة العدد في النفوس مطابق لصور الموجودات في الهيولي، وهو انموذج من العالم الأعلى وبمعرفته تتدرج المرتاض إلى سائر الرياضيات والطبيعيات، وان علم العدد جذر وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف واسصقس المعاني "[2].

اما ابن خلدون فيقول: وهذا الفن اول اجزاء التعاليم واثبتها ويدخل في براهين الحساب والحكماء المتقدمين والمتأخرين فيه تآليف، واكثرهم يدرجونه في التعاليم ولا يفردونه بالتآليف[3].

وقد شغف الإغريق بالرياضيات النظرية لمجرد المتعة الفكرية، واهتموا كثيراً بالخيال الرياضي اشباعاً لنهمهم الفكري لا تحقيقاً لاغراض عملية.

اما العرب فقد اجتذبتهم الناحية العلمية من الرياضيات فضلاً عن تعلقهم بالجانب النظري، فهم لم يكتفوا بأستيعاب الهندسة الإغريقية، ولكنهم أهتموا تطبيقها عملياً، وهنا تكمن عبقرية العرب وأثرها العظيم في تقدم العلوم عامة والرياضيات خاصة والجبر بصورة أخص[4].

---

(1) اليوزيكي، دراسات في الحضارة، 312.

(2) اخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، (بيروت: 1957م)، 1 / 70.

(3) المقدمة، 534.

(4) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 122.

وفي عام (156هـ/ 772م) جاء احد علماء الهند إلى بغداد يحمل مقالـة في الرياضيات واخرى في علم الفلك، امـا المقالـة الثانيـة فكانـت (سـدهانتا) الـتي عرفها العرب فيما بعد (بالسندهند) الذي ترجمها إلى العربيـة محمـد بـن إبـراهيم الفزاري وبذلك يقـول صـاعد الأندلـسي " قـدم علـى الخليفـة المنـصور في سـتة وخمـسين ومائـة رجـل مـن الهنـد بالحـساب المعـروف بالـسندهند في حركـات النجوم... فأمر المنصور ترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية، وان يؤلف منه كتاباً تجده العرب اصلاً في حركات الكواكب فتولى ذلك محمـد بـن إبـراهيم الفـزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون (السندهند) "[1].

وهناك من يشك في ترجمة الفزاري لهذه المقالة في خلافة المنـصور وينـسب الترجمة إلى محمد بن موسى الخوارزمي الذي جعلها أسـاس جداولـه الفلكيـة[2]. والحقيقة ان كتاب السندهند كان معمولاً به إلى أيام المأمون حينمـا احـضره أبـو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي وعمل منه زيجه المشهور لبلاد الإسلام.

وبهذا الصدد قال الأستاذ نللينو: " ان رجلاً هندياً جاء إلى بغداد في جملة وفـد السند على المنصور، وهو ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها، وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء امتـه... وكلـف المنـصور ذلـك الهنـدي بـإملاء مختـصر الكتاب ثم امره بترجمته إلى العربية، وبأستخراج كتاب منـه اتخـذه العـرب اصـلاً في حساب حركات الكواكب وما يتعلق به من الأعمال، فتولى ذلـك الفـزاري وعمـل منه زيجاً اشتهر به علماء العرب حتى انهم لم يعلموا إلا به إلى أيـام المـأمون، حيـث ابتدأ انتشار مذهب بطليموس في الحساب والجداول الرياضية "[3].

---

(1) معروف، اصالة الحضارة، 435.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 132.

(3) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 43.

اما المقالة الرياضية، الذي وفد بها ذلك الهندي مع كتاب (السندهند) فكان لها اثر كبير في درس الرياضيات، ولو لم يكن لها من اثر إلا ادخال الارقام الهندية واتخاذها اساساً للعدد في العربية، لكفى بذلك أثراً خالداً[1].

والعد بالارقام لم ينتشر بين العرب إلا في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، اما قبل ذلك فانهم كانوا يستعملون الحروف في العدد، وحتى بعد معرفة الارقام استعملوا الحروف ايضاً، وان أوربا لم تعرف طريقة العد بالارقام إلا عن طريق العرب وذلك في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، ويدل على ذلك اشتقاق الكلمات الأوربية الدالة على صفر العربية، وبذلك سهل العرب طريقة العد بتغيير قيمة الرقم حسب وصفه على عكس الحروف التي لا تتغير[2].

والخوارزمي كان اول كاتب في ميدان الجبر العربي، وان كلمة الجبر تنقل مصطلح الجبر بحروفه العربية إلى الحروف اللاتينية، وتشير إلى عملية واحدة من العمليتين الأساسيتين التين استخدمهما الخوارزمي في حل معادلات من الدرجة الثانية، وربما لجأ الخوارزمي إلى مصادر هندية أو يونانية[3].

اما الهندسة العربية فقد استوعبت محتويات ومناهج كتاب (العناصر) لاقليدس علاوة على التقنيات الأربع لكل من ابولونيوس وارخميدس. فأبناء موسى بن شاكر الثلاثة عالجوا مسائل ارخميدسية عديدة، واهم عمل لهم في هذا

---

(1) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 210.

(2) ماجد، الحضارة الإسلامية، 221.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 212.

الميدان (حول قياس الاشكال المستوية والاشكال الكروية)، من خلال ترجمته اللاتينية من قبل جيرارد الكريموني[1].

وقد بلغ ابن الهيثم مكانة مرموقة في تاريخ الرياضيات من خلال معالجته للمسائل التي تحمل اسمه اللاتيني (الخازن) والتي بحثها في الاقسام الرياضية من (بصرياته) والتي عاشت حتى اليوم، أكثر من عشرين مقالة رياضية من مقالاته التي يعالج بعضها مسائل اقليدسية مثلاً (حل التعقيدات في عناصر اقليدس) و (شرح لمنطلقات اقليدس) بينما تعالج أخرى مسائل التربيع مثلاً عن (تربيع الدائرة) أو عن (اقواس الدائرة) ومقالات أخرى عن خصائص القطاعات المخروطية، كما ان له مقالة طويلة عن مناهج التحليل والتركيب مع تطبيقات توضيحية عن الهندسة والفلك والموسيقى[2].

1- علم الحساب:

الحساب حسب تعريف ابن خلدون " هي صناعة عملية في حسبان الاعداد بالضم والتفريق... سواء كان هذا الضم والتفريق في الصحيح من العدد أو الكسر"[3].

لقد كان استخدام اليونان للارقام والاعداد نوع من الزخرف الفكري والترف العقلي فعلم الحساب عندهم يهتم بنظريات الاعداد ورموزها للاعداد الزوجية والفردية ولم يكونوا عمليين، بل كانوا دائماً يحبون الشمول والنظرة الكلية الواحدة، فقد عشق اليونان الارقام لذاتها. اما العرب فأن عشقهم لها لم

---

(1) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 212.

(2) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 235.

(3) المقدمة، 535.

يصرفهم عن جانبها العملي، فقد ادركوا ما للارقام من الفوائد الجليلة، وادركوا كيفية استخدامها واستعمال نظامها[1].

استقى العرب معظم معلوماتهم الأولية عن الحساب من نظرية الاعداد (علم الاعداد) من الجزئين السابع والتاسع من كتاب (العناصر) لاقليدس، ومن (مقدمة لعلم الاعداد) لنيكوماشس والذي قام بترجمته إلى العربية ثابت بن قرة، والذي نقح ايضا ترجمة كتاب العناصر لاسحق بن حنين، وليس كتاب (المقدمة) الا عرض لحساب فيثاغورس، وقد كان له بعض التداول في اواخر العصور القديمة، كما كان له تأثير عميق على كتاب (رسائل اخوان الصفا)[2].

ومن الهند جاءت طريقة افضل للحساب كانت بمقدورها ان ترمز إلى أي عدد مهما كان كبيراً، وذلك من خلال تسعة ارقام ورمز الصفر الذي يشير إلى موضع الفراغ ضمن سلسلة الارقام، وقد دعيت هذه الارقام بالارقام الهندية في الكتب العربية، ابان القرون الوسطى[3].

وقد هذب العرب الارقام الهندية وكونوا منها مجموعتين عرفت احداهما بأسم (الارقام الهندية) التي عم استعمالها ببغداد والجانب الشرقي من العالم الإسلامي وعرفت الثانية باسم (الارقام الغبارية) التي شاعت في بلاد المغرب الإسلامي والاندلس.

ان التطور العظيم الذي يمكن اعتباره قفزة نوعية في تاريخ الرياضيات، كان استخدام العرب الارقام الهندية، وبذلك تقول هونكة "لقد غنم العرب

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 123.

(2) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 207.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 210.

غنيمة كبرى حين وقعوا على الارقام الهندية انـذاك، ولكـنهم مـع ذلـك برهنـوا على انهم كانوا يتمتعون بفهم عميق وادراك واسع، عندما اكتـشفوا فوائـد هـذه الشخوص الصغيرة التي تزين الهدايا الهندية، من غير ان يطلعـوا اليهـا، تطلعهـم إلى اشياء مدهشة لم يلقوا لها اخر الامر جانباً، أو لم تكن هذه الارقـام معروفـة في الإسكندرية، وفي حواضر العلم السورية ؟ ولكنها ما كانت لتشتعل نوراً وهاجـاً الا حين وصلت إلى العرب"[1].

وعن طريق الاندلس دخلت هذه الارقام إلى أوربـا وعرفـت هنـاك بأسـم الارقام العربية التي حلت تدريجياً محل الارقام الرومانية، وصارت هي العمدة في الاستعمال في أوربا حتى يومنا هذا ولا تـزال تعـرف حتـى الان بأسـم الارقـام العربية Chiffres orabes[2].

فالعرب هم الذين جعلوا للارقـام نظامـاً علميـاً سـهلاً، امكـن ان يحظـى بقبول العالم كله، ولقد كانت الخدمة الرئيسية الـتي اسـدوها في هـذا الحقـل هـو استخدام الصفر استخداماً مرنـاً، ومـن هـذا المنطلـق يـرى بعـض البـاحثين: ان العرب استعملوا النقطة لتعبر عن الصفر في الاعداد العربية، وجعلـوا لهـا نفـس وظيفتها في ضبط الحروف وتميزها. وبهذا يتضح ان العـرب هـم الـذين ابتكـروا الصفر واستعملوه في عملياتهم الحسابية وكتابتهم اللغويـة علـى حـد سـواء[3].
وكما عبروا عنه بأبياتهم الشعرية:

ترى ان ما انفقت لم يك يضرني   وان يـدي مما بخلت به صفـر

(1) شمس العرب، 157.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 124 – 125 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 214.

(3) الدفاع، العلوم البحتة، 62 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 316.

والصفر في الأصل دائرة صغيرة ثم طمسوها فصارت النقطة، ولذلك نجدهم يرمزون له بنقطة تارة وبدائرة تارة أخرى، كما يفعل الاوربيون في الوقت الحاضر.

وباستعمال الارقام والصفر هانت العمليات الحسابية واصبح بالامكان حل المعادلات الطويلة، وصار العدد الواحد يختلف باختلاف المرتبة، فهناك المراتب الاحاد والعشرات والمئات والالوف، وهذا هو النظام العشري الذي حل محل النظام الابجدي القائم على حساب الجمل[1].

وقد ثبت في التحريات الحديثة، وفي المخطوطات القديمة ان العرب اوجدوا الكسر العشري واستخدموه في حساباتهم ونظام معاملاتهم الاقتصادية، وهكذا نستخدم النظام العشري بما فيه الصفر. وبأستخدام الكسور اصبح من السهل اجراء العمليات الحسابية مهما تعقدت، وامكن ترتيب أي عدد لا فرق ان يكون العدد صحيح أو كسوراً من عدد صحيح[2].

ومن مشاهير علماء العرب في الحساب:

أ- الخوارزمي:

لدينا أسماء لامعة في علم الرياضيات، اشهرها على الإطلاق محمد بن موسى الخوارزمي (ت: 226هـ/ 840م) الذي عرف للاوربيين في العصور الوسطى بأسم الغورتيموس Algorithmus واليه اصبح ينسب علم الرياضيات بأسم اللوغاريتمات Logarithme، وقد عاش الخوارزمي في زمن المأمون، وان

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 126.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 126 – 127.

معظم كتبه العربية التي شملت علوماً عديدة ضاعت، الا ان بعضها لا تزال يوجد في ترجماته اللاتينية، فألى الخوارزمي يرجع الفضل في وضع طريقة الحساب بالارقام، وهو ما عرف للاوربيين بطريقة العد الهندي التي نقلها الخوارزمي[1].

ب- كامل شجاع بن اسلم الحاسب المصري:

من علماء القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، ومن مؤلفاته في الحساب كتاب (الجمع والتفريق) و كتاب (الخطائين)[2].

ج- سنان بن الفتح الحراني:

وكان مقدماً في صناعة الحساب، الذي وضع طريقة في اجراء العمليات الحسابية بواسطة الجمع والطرح عوضاً عن الضرب والقسمة، وهو الأساس التي قامت عليه فكرة اللوغاريتمات، وله كتاب (الجمع والتفريق) و كتاب (شرح الجمل والتفريق)، وكتاب (الوصايا)[3].

د- يعقوب بن محمد الرازي:

الذي كانت له مؤلفات في الحساب منها كتاب (الجامع في الحساب)، وكتاب (التخت) وكتاب (حساب الخطائين)[4].

---

(1) ماجد، الحضارة الإسلامية، 222 – 223 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 280.

(2) ابن النديم، الفهرست، 447.

(3) ابن النديم، الفهرست، 447 ؛ طوقان، العلوم عند العرب، 178.

(4) ابن النديم، الفهرست، 447.

هـ- يعقوب الكندي:

وألف الكندي مؤلفات في الحساب منها (رسالة في المدخل الاثماطيقي، وكتاب استعمال الحساب الهندي، وكتاب في تأليف الاعداد، ورسالة في الابانة عن الاعداد[1].

و ابن واسع:

ولابي الفضل عبدالحميد بن واسع مؤلفات في الحساب منها كتاب الجامع في الحساب، وكتاب المعاملات[2].

ز- الدنيوري:

ولابي حذيفة الدينوري من علماء البصرة مؤلفات في الحساب منها كتاب (البحث في حساب الهند)، وكتاب (الجمع والتفريق) [3].

ح- ابن الهيثم:

ولابن الهيثم مصنفات في علم الحساب منها كتاب (حساب المعاملات)، وكتاب (حساب الخطأين)، ومقالة في (تسمية المقدارين التحليل والتركيب)، وكتاب (الجامع في اصول الحساب) وغيرهم[4].

---

(1) ابن النديم، الفهرست، 447.

(2) ابن النديم، الفهرست، 446.

(3) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 317.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 514 – 515.

2ـ علم الجبر:

هي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض، إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك[1].

ولم يكن لليونان جهود تذكر في علم الجبر، والحق ان تقصير اليونان في الحساب والجبر لما يثير الاستغراب، فهذا الشعب العظيم الذي كان مارداً جباراً في الفلسفة والهندسة كان قزماً في الحساب والجبر، ولاسيما إذا تذكرنا ان شعوباً كالهنود والبابليين سبقوا اليونان بهذا المضمار[2].

فمن اعظم مآثر العرب اشتغالهم بعلم الجبر، واول من اشتغل واطلق هذا الاسم على علم الجبر هو الخوارزمي محمد بن موسى، فهو أول من ألف في هذا العلم في عهد المأمون الذي استحثه على تصنيف كتاب فيه، فوضع كتابه المشهور (الجبر والمقابلة)[3]، ويبدو ان الخوارزمي جمع ما عثر عليه من الاصول الجبرية عند اليونان والهنود والفرس، واضاف عليها من ابتكاراته وابداعاته العلمية، فكان اول من صاغ الجبر علماً رياضياً جديداً[4].

ويبدو ان كتاب الجبر والمقابلة انما هو اختصار لكتاب اوسع، وقد ألف الخوارزمي هذا المختصر ليكون في متناول الناس في اعمالهم التجارية، كما يظهر

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 536.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 129 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 301 ؛ ماجد، الحضارة الإسلامية، 221.

(3) ابن النديم، الفهرست، 438 – 439 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 318.

(4) مجموعة من العلماء، عبقرية الحضارة العربية، منبع النهضة الأوربية، ترجمة: عبدالكريم محفوظ، (مصراته: 1990م)، 1 / 159.

في مقدمة الكتاب: "وقد شجعني الامام المأمون أمير المؤمنين... على ان ألفت من كتاب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاضراً للطيف الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم... واني لما نظرت فيما يحتاج إليه الناس من الحساب، وجدت جميع ذلك عدداً، ووجدت جميع الاعداد انما تركيب من واحد، والواحد داخل في جميع الاعداد، ووجدت جميع ما يلفظ به من الاعداد، ما جاوز الواحد الى العشرة فيخرج مخرج الواحد ثم تثني العشرة وتثلث – كما فعل الواحد – فتكون منها العشرون والثلاثون إلى تمام المائة، ثم تثني المائة وتثلث كما فعل الواحد وبالعشرة إلى الالف....

ووجدت الاعداد التي يحتاج اليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب وهي جذور واموال وعدد مفرد لا ينسب إلى جذر ولا مال، فالجذر منها كل شيء مضروب في نفسه من الواحد، وما فوقه من الاعداد، وما دونه من الكسور، والمال كل ما اجتمع الجذر المضروب في نفسه، والعدد المفرد كل ما ملفوظ به من العدد بلا نسبة إلى جذر ولا إلى مال، فمن هذه الضروب الثلاثة ما يعادل بعضها بعضاً، وهو كقولك: اموال تعدل جذوراً، واموال تعدل عدداً وجذور تعدل عدداً"[1].

وفي القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي نشر الخوارزمي كتاب (الجبر والمقابلة)، وهو اول من صنف في هذا الفن من العرب، فهو واضع الاصطلاحات الجبرية واعطاه الاسم العربي، الذي نقله الافرنج بلفظه من عرب الاندلس وعرب المشرق حتى قيل لكثيرين ان العرب هم واضعوا علم الجبر ولم يسبقهم إليه أحد[2].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 302.

(2) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 52 – 53.

والعرب فصلوا الجبر عن الحساب وجعلوه علماً قائماً بذاته، وحلوا معادلات من الدرجة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، كما أنهم ادركوا العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة، واستعملوا الاساليب الجبرية في حل المعادلات الهندسية، والطريقة الهندسية في حل الأعمال الجبرية، فسبقوا بذلك (ديكارت) واضع اصول الهندسة التحليلية، ووضعوا حلولاً جبرية وهندسية لمعادلات ابتدعوها مختلفة التركيب، واستعملوا الرموز في حساباتهم الرياضية، فسبقوا بذلك الاوربيين من امثال (فييتا) الذي يعزى إليه وضع مبدأ استعمال الرموز في الجبر، وقد وجد ديكارت في هذا المبدأ، ما ساعده على التقدم بحنكة من الهندسة التحليلية خطوات واسعة إلى الامام[1].

والحق ان العرب هم الذين وضعوا اصول الهندسة التحليلية، أو على الاقل ان العلماء الذين وضعوا اصول هذه الهندسة انما نشأوا في الاجواء العربية، وتنسموا الانسام العربية ونفذوا بلبان الثقافة العربية[2].

وتابع العرب بابتكاراتهم العلمية في فروع الرياضيات، منشأ علم (التكامل والتفاضل)[3].

كما وضع ابن يونس قانون المثلثات، وكان له أهمية قبل كشف اللوغاريتمات عند علماء الفلك، ووضع ابن حمزة حدود المتوالية الهندسية، وهي الخطوة الأولى في وضع اصول اللوغاريتمات[4] التي هي كلمة محرفة عن الخوارزمي[5].

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 129 – 130.
(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 130.
(3) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 318.
(4) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 318.
(5) أمين، ظهر الإسلام، 2 / 330.

وقام بعد الخوارزمي في الدراسات الجبرية تلميذه ثابت بن قرة (ت: 288هـ/ 900م) الذي ألف كتاباً بين فيه كيفية استخدام الجبر في الهندسة، وجمع بين الاثنين وبذلك يقول الاستاذ طوقان: ان بعض الذين يعتنون بالعلوم الرياضية قد لا يصدقون ان ثابتاً من الذين سهروا لإيجاد (التكامل والتفاضل) ولا يخفى لهذا العلم من شأنه في الاختراع والاكتشاف، فلولا هذا العلم ولولا التسهيلات التي اوجدها في حلول الكثير من المسائل العويصة، والعمليات الملتوية، كما كان في الإمكان الاستفادة من القوانين الطبيعية واستغلالها لخير الإنسان، وثابت من الذين اشتغلوا بالهندسة التحليلية واجادوا فيها، وله فيها ابتكارات لم يسبقه احد إليها، وقد وضع كتاباً في الجبر بين فيه علاقة الجبر بالهندسة وكيفية الجمع بينهما [1].

وكثرت بعدها كتب العرب في هذا الفن، غير ان جميع ما ألف بعدهما لم يخرج عما وضعه الخوارزمي في كتابه – فكلهم نقلوا عنه[2]. أو زادوا عليه قليلاً.

فأبي الوفاء اليوزجاني (ت: 388هـ/ 998م) ترجم وشرح كتاب (ديوفانتس) وزاد في بحوث الخوارزمي في الجبر، وابا بكر محمد الكرخي (ت: 420هـ/ 1029م) اصلح في جبر الخوارزمي، وله كتاب في الجبر والمقابلة عرف (الفاخر) لانه اهداه للوزير البويهي فخر الملك، وفيه ستون مسألة تتعلق بالجبر، تناول فيها تصنيف الاجذار وحساب المعلومات والمجهولات، وله كتاب اخر اسمه (الكافي) في الحساب يعالجه دون استخدام الارقام[3].

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 279.

(2) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 53.

(3) ماجد، الحضارة الإسلامية، 223 – 224.

3ـ علم الهندسة:

هذا العلم هو النظر في المقادير، اما المتصلة كالخط والسطح والجسم، واما المنفصلة كالاعداد فيما يعرض لها من العوارض الذاتية[1].

اخذ اليونانيين اصل هندستهم عن الأمم التي سبقتهم، ثم اضافوا اليها، جعلت الهندسة تنسب إلى اليونان وحدهم. واول من اشتهر بالهندسة عند اليونان هو (اقليدس)، الذي وضع نظرياته فيها ما بين عامي 330 و 320 ق.م.، وقد عرف كتابه فيما بعد باسم (كتاب اقليدس) ولم يستطع احد بعده ان يزيد عليه شيئاً اساسياً، فقد ظلت الانسانية تعيش على هندسة اقليدس حتى القرن التاسع عشر[2]، عندما بدأت تظهر الهندسات غير الاقليديسية كهندسة ريحان المتوفى عام 1866م وهندسة لالوباشفسكي المتوفي عام 1856م[3].

وقد الف العرب كتباً على نسق كتب اقليدس، وادخلوا فيها قضايا جديدة لم يعرفها القدماء، كما طبقوا الهندسة على المنطق وكتبوا في المساحات والحجوم وتحليل المسائل الهندسية واستخراج المسائل الحسابية، بجهتي التحليل الهندسي والتقدير العددي، وفي التحليل والتركيب الهندسيين على جهة التمثيل للمتعلمين، وفي موضوعات أخرى لتقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية، ورسم المضلعات المنتظمة وربطها بمعدلات جبرية، وكيفية ايجاد نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، كما اشتغلوا في علم تسطيح الكرة واجادوا فيه، وكان لهم فيه مستنبطات جليلة[4].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 578.

(2) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 319.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 130.

(4) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 131.

وبذلك يقول دونالد هل حول تطور علم الهندسة في الحضارة الإسلامية، فيقول: " واعقبت مرحلة الترجمة مرحلة الابداع، وعلى الرغم من ان أساتذة مثل اقليدس وابولونيس وارشميدس نالوا احتراماً يبلغ حد التوقير والتبجيل، إلا ان العلماء العرب لم يتهيبوا ان يفندوا نتائجهم، بل ويصوغونها في بعض الحالات، كذلك قدم العلماء العرب اسهامات فذة في مجال الهندسة النظرية "(1).

وقد قسم العرب الهندسة إلى قسمين: عقلية وحسية، فالعقلية هي الهندسة النظرية، والحسية هي الهندسة التطبيقية العملية، ولم يضيفوا كثيراً إلى الهندسة العقلية النظرية، غير انهم شرحوها وعلقوا عليها، اما الاهتمام الأكبر فقد انصب على الهندسة الحسية التطبيقية العملية لدرجة ان كلمة الهندسة التي كانت في الأصل تستخدم لتدل فقط على (علم الهندسة النظرية) أصبحت تستخدم عادة بمعنى الهندسة التطبيقية(2).

4ـ علم المثلثات:

حاول الرياضيين العرب تحسين حساب العقود الذي وقعوا عليه في كتاب المجسطي لبطليموس، صوروا تدريجيا تقنية حساب المثلثات، وان بعض الدوال المثلثين – كالجيب مثلاً – كانت معروفة للهنود، وحين انطلق العرب في هذه القاعدة تمكنوا من تطوير بقية الدوال، وبشكل رئيسي من خلال جهود (حبش الحاسب)، وقد وصل استخدام هذا الدوال خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي إلى مستوى رفيع في عمل (البتاني) وقد حدثت هذه التطورات على أي حال ضمن محيط الفلك، وتوجد في مقالات فلكية عديدة، ولكن في

---

(1) القفطي، تاريخ الحكماء، 413 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 321.

(2) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 276.

عمل نصير الدين الطوسي توصل حساب المثلثات إلى مرتبة الفرع المستقل عن الرياضيات البحتة، ولذلك يمكن اعتبار حساب المثلثات كفرع مستقل في المعرفة ابتكاراً للعلم العربي(1).

وبذلك تقول هونكة: " يعتبرون المؤسسين الحقيقيين لعلم المثلثات Trigonometrie، وهذا لعمري ميدان لم يخضه الإغريق بتة ولم يعرفوا عنه شيئاً، ويرجع الفضل في ايجاد هذا التطور الهائل إلى مبدأ Transversal لمينلاوس، ولكن العرب جاءوا ليضعوا مكانه مبدأ الجيب والمماس والاشكال الأساسية لعلم المثلثات "(2).

كما اكد ذلك لوبون حين، قال: " واقول ان العرب ادخلوا المماس إلى علم المثلثات واقاموا الجيوب مقام الاوتار وطبقوا علم الجبر على الهندسة، وحلوا المعادلات المكعبة وتعمقوا في مباحث المخروطات، وحولوا علم المثلثات الكرية بردهم حل مثلثات الاضلاع إلى بضع نظريات اساسية تكون قاعدة له "(3).

وقد دخلت لفظة الجيب Sinus إلى رياضيات كل شعوب الأرض بواسطة ترجمة كتاب البتاني فلفظة Sinus تعني في اصلها العربي الجيب Dschaib، وقد استعملوا مكان اوصال الاقواس في المربع الدائري جيب الاطراف والزوايا في المثلث الدائري، واضافوا وظائف جيب تمام الزاوية Cosinus و المماس Tangens، ومماس التمام Cotangens وحسبوا جداول الجيب والمماس(4). إلى ان جاء أبو الوفاء الذي سار على خطة البتاني وتابع اعماله فأوجد بذلك طرق

(1) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 217.

(2) شمس العرب، 160.

(3) حضارة العرب، 455.

(4) هونكة، شمس العرب، 161 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 321.

جديدة في حساب جداول الجيب، التي مكنته من القيام بحساب الاعشار في مرتبتها الثالثة. وقد بلغ هذا التطور الرياضي ذروته على يد نصير الدين الطوسي وزير مالية هولاكو، فوصل هذا العلم إلى درجة لم يبلغها الغرب إلا بعد مرور مئات من السنين[1].

كما استطاع العرب بواسطة الشكل المنحني والظلي ان يحلوا كل المسائل المختصة بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية، وان يستخرجوا الشكل المنحني محل المثلثات الكروية المائلة، وهي من وضع جابر بن الافلح، وعرفت بنظرية جابر وهي احدى المعادلات الست التي تستعمل في حل المثلثات القائمة الزاوية والتي وردت جميعاً في كتاب (شكل القطاع) للطوسي[2].

ومن جملة من ألف في المثلثات، البتاني وهو من العلماء البارزين في علم المثلثات ألف رسالة في (تحقيق اقرار الأفعالات)[3]، ووضع اليوزجاني جداول لنسبة الظل واستعمل القاطع وقاطع تمام وعمم قانون الجيب على المثلثات الكروية القائمة وغير القائمة. وألف إبراهيم بن هلال الصابئي كتاباً في المثلثات وله عدة رسائل فيها[4].

أ- ابناء موسى بن شاكر:

لما تقدم السن في موسى بن شاكر، اصلح في أمر نفسه واصبح معروفاً جداً كمنجم، مما اتاح له الالتحاق ببلاط المأمون، ولدى وفاته ترك أولاده الثلاثة في رعاية الخليفة الذي كان يولي اهتماماً لسعادتهم وتربيتهم الفكرية[5].

---

(1) هونكة، شمس العرب، 161 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 321.
(2) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 321 – 322.
(3) مجموعة مؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية، مادة البتاني.
(4) القفطي، تاريخ الحكماء، 75 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 322.
(5) هونكة، شمس العرب، 118.

وكانت لهم همة عالية في تحصيل العلوم القديمة وكتب الاوائل، وانفذوا إلى بلاد الروم في اخراجها لهم، واحضروا النقلة في الاصقاع الشاسعة والاماكن البعيدة، بالبذل السخي فأظهروا عجائب الحكمة، وكان الغالب عليهم في العلوم: الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم[1]. فقد كانوا جميعاً متقدمين في علم الهندسة وهيئة الافلاك وجهات النجوم، ولهم عناية بأرصاد الكواكب، واقتبال بقياسها، وكان موسى بن شاكر مشهور من منجمي المأمون وكان بنوه ابصر الناس بالهندسة وعلم الحيل، ولهم في ذلك تواليف شريفة الاغراض عظيمة القدر[2].

كانت مواهب الاولاد الثلاثة في غاية الجلاء، فمحمد أكبرهم سناً، كان متمرساً بالهندسة والفلك، وأحمد بارع في الميكانيك، كما كان الحسن عميق الاهتمام بالهندسة - التي كان لها حيالها كفاءة طبيعية - إذ انه بعد ان اكمل دراسة المقالات الستة من كتاب اقليدس، كان بمقدوره حل فرضيات الكتب السبعة الباقية بنفسه[3].

فقد اشتغل في مسائل هندسية، لم يستخرجها أحد من الاولين، كقسمة الزوايا إلى ثلاثة أقسام متساوية، وطرح خطين بين خطين ذي توالي على نسبة كذا، وكان يحللها ويردها إلى المسائل الأخرى، ولا ينتهي إلى أخر امرها لانها اعيت الاولين[4].

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5 / 161.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 142.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 229.

(4) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 215.

وقد وصف الحسن نفسه بلسانه، قائلاً: "ولما كنت اغوص باحثاً عن حل لمعضلة تشغل بالي، كنت احس وكأن العالم أظلم في وجهي، واصابني شعور بالاغماء أو كأني مستغرق في حلم"[1].

ومن الأعمال التي نسبت إلى بني موسى – ومن العسير احياناً عزل المساهمات الفردية لكل منهما على حده – فمثلاً عربت الأعمال التالية للأخوة الثلاثة مجتمعين عن (اصول حساب مساحة الاشكال المستوية و الكروية) و (حول تحديد معدل كميتين متناسبتين) و (حول التقسيم الثلاثي للزاوية) و (تنقيح مخروطات ابولونيوس)[2].

وحول معرفة مساحة الاشكال البسيطة والكروية، والاقدار الثلاثة، الطول والعرض والسمك تجد عظم كل جسم، وانبساط كل سطح، والعمل على تقدير كمياتها، انما تبين بالقياس، إلى الواحد المسطح والواحد المجسم، والواحد المسطح الذي به يقاس السطح، وكل مضلع يحيط بدائرة، فسطح نصف القطر لتلك الدائرة في نصف جميع اضلاع ذلك المضلع هو مساحته[3].

وقد شكل هذا العمل تطوراً هاماً لكتابي ارخميدس عن حساب مساحة الدائرة، وعن الكرة الاسطوانية، والذي اشتغل فيه الاخوة الثلاثة منهج الاستنزاف لدى (يودوكس)، ومفهوم الكيمياء المتناهية الصغر لدى ارخميدس، والذي كان بالغ التأثير في الشرق الإسلامي وفي الغرب اللاتيني معاً[4].

---

(1) هونكة، شمس العرب، 123.

(2) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 232.

(3) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 280.

(4) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 232 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 280 – 281.

وللحسن بن موسى كتاب (الشكل المدور والمستطيل) ومن الأعمال المنسوبة إليه (اسئلة) متبادلة بينه وبين سند بن علي، ومقالة (حول الشكل الدائري والبيضوي)[1].

وتفرد لأحمد مقالة عن (الأجهزة الميكانيكية) ومقالة أخرى حاول فيها نفي وجود فلك تاسع، وأما المؤلفات الفردية الموثقة لمحمد فأنها تتضمن (حول الحركة الأولى للفلك) وعن (بدأ الكون) و (الذرة) وكتاب (المخروطات) وكتاب (ثلث) وكتاب (الشكل الهندسي الذي بين جالينوس أمره)[2].

ب- ثابت بن قرة:

يقال ان ثابت بن قرة (ت: 288هـ/ 901م) قسم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية بطريقة تخالف الطرق التي عرفها اليونان، ويقول الأستاذ طوقان: "ان الجيوب استعملت بدل الأوتار في بداية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، غير انه من الصعب تعيين الشخص الذي خطا هذه الخطوة، ولكن ثبت أن ثابتاً هو الذي وضع دعوى (فالأوس) في شكلها الحاضر، وفوق ذلك فقد حل بعض المعادلات التكعيبية بطرق هندسية، استعان بها علماء الغرب في بحوثهم الرياضية في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي[3].

عالج مسألة المتوازيات في القرون الوسطى ثابت بن قرة، الذي اشتغل فكرة الحركة استغلالاً اساسياً لكي يقدم بديلاً لفرضية المتوازيات الاقليديسية، ولكن عمر الخيام من ناحية أخرى – مستنداً إلى افكار ارسطو – احتج على

---

(1) ابن النديم، الفهرست، 435 ؛ عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 232.

(2) ابن النديم، الفهرست، 435 ؛ عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 232.

(3) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 278.

ادخال مفهوم الحركة في الهندسة، وتبنى تعريفاً للخطوط المتوازية، بأنها خطوط متساوية البعد، في حين اقليدس كان قد عرف المتوازيات على انها خطوط غير متقاطعة، وأخيراً فأن برهان نصير الدين الطوسي على الفرضية الاقليدسية الواردة في تنقيحه لكتاب العناصر لاقليدس يرجع الى التعريف الاقليديسي دون اشراك الحركة[1].

وألف ثابت بن قرة كتاب (استخراج المسائل الهندسية) وكتاب (مدخل إلى كتاب اقليدس) وكتاب (قطوع الاسطوانة وتبسيطها) وكتاب (في الخطين المستقيمين)[2].

ج- الحسن بن الهيثم:

ومن اشهر عباقرة العرب في علم الهندسة هو الحسن بن الهيثم البصري المتوفي (403هـ/ 1012م)، فهذا الرجل الفذ سخر الهندسة بنوعيها المستوية والمجسمة لبحوث الضوء، وتبين نقطة الانعكاس على أساس منطقي سليم، فعمد أولاً إلى الابتكار بوضع عمليات هندسية، هي على جانب عظيم من الصعوبة والتعقيد، وساق لها الادلة والبراهين، كل ذلك على أساس هندسي صحيح، ثم اتخذ هذه العمليات الحسابية مقدمات إلى الحلول التي ارادها لتعيين نقاط الانعكاس، ثم وضع لتلك الحلول براهينها الهندسية، فلولا استعانة ابن الهيثم، وتطبيقاتها في مسائل الضوء لما تمكن من ان يبتكر شيئاً في علم الضوء، ويشرح بعض طرقه وعملياته ونظرياته، فالهندسة كانت رائد في هذا المجال واساس علمه[3].

---

(1) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 214.

(2) ابن النديم، الفهرست، 436 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 420.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 505 ؛ مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 131 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 320.

صاغ ابن الهيثم مسألة واصبحت معروفة بأسم (مسألة الخازن) وهو الاسم الذي اطلقه عليه الاوربيون في القرن التاسع عشر [إذا فرضت نقطتان تقابلان سطحاً عاكساً – الذي قد يكون كروياً أو اسطوانياً أو مخروطياً (مقعر كان ام محدب) – فكيف تعين على هذا السطح نقطة بحيث تكون الواصل منها إلى الأخرى بمثابة شعاع منعكس][1].

ان ابن الهيثم في محاولته حل هذه المسألة العامة أخذ يتأمل كل حالاتها الخاصة المعينة، كل حالة على حده، وبشكل مستقل. فبالنسبة للسطوح الكروية حل ابن الهيثم هذه المسألة بتقاطع كرة مع جسم قطع ناقص – وهذا انجاز يعادل حل معادلة من الدرجة الرابعة – وان المعالجة الرائعة التي عالجها فيها ابن الهيثم، هذه المسألة يتضمنها كتابه (البصريات أو المناظر) الذي ترجم إلى اللاتينية مما اتاح للاوربيين الاطلاع على هذه المسألة ومعالجتها[2].

وثمة مسألة أخرى كرس لها الرياضيون العرب اهتماماً خاصاً، كانت تعالج المتوازيات وتشمل هذه النظرية على مجموعة الرياضيات، إذ انها تشتمل مثلاً على النظرية القائلة كان زوايا المثلث مساوية لمجموع زاويتين قائمتين، التي يعتمد برهانها على فرضية اقليدس المعروفة (بفرضية المتوازيات) [3].

وألف ابن الهيثم في الهندسة المنطقية كتاباً فيه الاصول الهندسية والعددية من اقليدس وابلونيوس، وتنوع فيها الاصول وقسمها وبرهن عليها ببراهين نظمها في الأمور التعليمية والحسية والمنطقية، حتى انتظم ذلك مع انتقاص توالي

(1) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 213.

(2) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 213.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 214.

اقليدس وابلونيوس. وادخل في الجبر والحساب أساليب جديدة في استخراج المسائل الحسابية من جهتي التحليل الهندسي والتقدير العددي وعدل فيه عن اوضاع الجبريين والفاظهم[1].

كما ألف عدد كبير من علماء العرب والمسلمين كتباً ورسائل في علم الهندسة منها كتاب (المساحة) لابن حرزة الجيلي، وكتاب (في أعمال الهندسة) لابي الوفاء اليوزجاني، (ت: 388هـ/ 998م) الذي جعله في ثلاثة عشر باباً في عمل المسطرة والكونيا والفركال والاشكال[2]، وكتاب (المساحة والهندسة) لابي كامل شجاع الحاسب المصري (ت: 287هـ/ 900م) [3]. وكتاب (شرح كتاب اقليدس في اصول الهندسة) للتبريزي[4]،

وكتاب (تحرير اقليدس) لنصير الدين الطوسي[5]. وكتاب (مختصر اقليدس) للشيخ الرئيس ابن سينا، ورسالة لابراهيم بن سنان بن ثابت في (طريق التحليل والتركيب في المسائل الهندسية) [6].

5ـ علم الهيئة (الفلك):

وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيرة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على اشكال واوضاع للافلاك، لزمت عنها هذه

(1) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 215.

(2) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2 / 472 ؛ ماجد، الحضارة الإسلامية، 223.

(3) ابن النديم، الفهرست، 447 ؛ ماجد، الحضارة الإسلامية، 223.

(4) القفطي، تاريخ الحكماء، 64.

(5) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1 / 139.

(6) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 321.

الحركات المحسوسة بطرق هندسية[1]. وبذلك فهو علم يبحث عن احوال الاجرام السماوية بحثاً علمياً منتظماً مبنياً على الرصد والمشاهدة لا على الاوهام وصناعة النجوم.

فعلم الفلك الموروث عن الكلدانيين والهنود واليونان، لم يبق على صفاته عند بزوغ الإسلام، وانتشار حركته، بل كان قد انحط إلى تنجيم، يقصد به معرفة مصير الإنسان واحوال العالم في المستقبل من دلالات الكواكب والنجوم[2].

لقد كان علم الفلك عند الإغريق كسائر العلوم الأخرى – علماً نظرياً أقرب إلى علم العقل منه إلى علوم التجربة والواقع – فقد نشأ خلال العصور نظاماً نظرياً لتفسير حركات الكواكب والنجوم، يخضع لقواعد المنطق والهندسة أكثر منه للواقع، فقال بنظام الكون البديع[3].

وفي القرن الثاني قبل الميلاد قام رجل من اسيا الصغرى يدعى (اهيبارخوس) بأجراء الارصاد والبحوث في قبة السماء، على نحو لم يألفه اليونان من قبل، حتى ليمكن القول أنه هو المؤسس الحقيقي لعلم الفلك الموضوعي، لقد كان اغريقياً نشأةً وحضارة، لكنه مع ذلك كان ابعد ما يكون عن الإغريق، طراز وتفكير واسلوب بحث، فقد طبق الهندسة على علم الفلك، واصطنع الاجهزة لقياس حركات النجوم (الاسطرلاب ووضع الازياج)[4].

وفي القرن الثاني بعد الميلاد قام بطليموس فتابع ابحاث سلفه وجمع ابحاث العلماء السابقين فنسقها. إلا انه لم يحاول تدارك ما فيها من خطأ وكثيراً ما اساء

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 540.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 134 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 207- 208.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 134 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 207 – 208.

(4) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 135.

تصحيحها، وقد اقترن اسمه بالنظام الفلكي القديم الذي يقول بدوران الشمس والكواكب حول الأرض التي هي ثابتة في مركز العالم، وكان كتابه (المجسطي المرجع الأول والاخير لعلم الفلك القديم)[1].

وقد اطلع المسلمون في بداية تطورهم لعلم الفلك على ما خلفه الاولون، فقاموا بترجمة الكتب الفلكية التي ألفها اليونان والكلدان والسريان والفرس والهنود، وكان أول كتاب ترجموه هو كتاب (مفاتيح النجوم) المنسوب إلى (هرمس الحكيم) من اليونانية إلى العربية في أواخر الدولة الاموية، كما ترجموا عن اليونانية كتاب (المجسطي) لبطليموس في علم الفلك وحركات النجوم وكان ذلك في العصر العباسي[2].

وقد هيمنت مناهج بطليموس المتقنة والفعالة على البحث العربي، نظراً لأنعدام أية ضرورة ملحة وواضحة لتجاوز النظام البطليموسي، أكثر دقة وفعالية وروعة.

قام العرب بارصادات جديدة، كانت تهدف تحسين الاحداثيات البطليموسية – كميل دائرة البروج ومتوسط حركات السيارات، وتقديم الاعتدالين وغيرها، وهكذا أنشأوا تقنيات حسابية بارعة وذات فعالية باطراد، كما أبتكروا للسيارات نماذج جديدة مصممة لكي تجعل نظرية السيارات البطليموسية أكثر أتساقاً مع مبادئها المعلنة[3].

ان النزعة العلمية أخذت تشتد ساعدها مع الايام على ايدي العرب المسلمين، لما كان له من معنى ديني عميق، بأعتباره شاهداً على عظمة الله

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 136.

(2) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 297.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 215 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 209 – 210.

وقدرته، فضلاً عن حاجتهم الماسة إليه لتعيين اوقات الصلاة ومعرفة الاشهر القمرية لإثبات العيدين[1].

والخليفة العباسي أبو جعفر المنصور اول من اعتنى بالفلك، وامر بنقل كتاب (السندهند) إلى العربية وأمر ان يؤلف كتاب على نهجه، يشرح للعرب سير الكواكب، وعهد بهذا العمل إلى محمد بن إبراهيم الفزاري، الذي الف كتاباً اسماه (السندهند الكبير)، وقد أخذ العلماء بهذا الكتاب حتى عصر المأمون، حيث اعاد محمد بن موسى الخوارزمي كتابته، ووضع منه زيجة الذي اشتهر في كل البلاد العربية[2].

وقد اشار المؤرخون بدور العرب في الفلك فيقول الجاحظ: لقد عرف العرب الانواء ونجوم الاهتداء لأن من كان بالصحاصح إلا ما ليس – حيث لا امارة ولا هاوي مع حاجته إلا بعد الشقة – مضطراً إلى التماس ما ينجيه ويؤديه ولحاجته إلى الغيث وقراره من الجدب وظنه بالحياة اضطرته إلى تعرف شأن الغيث[3].

ويقول المسعودي في نفس الشأن: "وصناعة التنجيم التي هي جزء من اجزاء الرياضيات وتقسم إلى قسمين، احداهما هيئة الافلاك وتركيبها وتأليفها. والثاني العلم بما يتأثر عن الفلك"[4].

وتلخص اكتشافات العرب الفلكية بما يلي: ادخال المماس إلى الحساب الفلكي منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ووضع ازياج لحركات

---

(1) ماجد، الحضارة الإسلامية، 224 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 296.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 136 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 152.

(3) الهيتي، صبري فارس، "الفكر الجغرافي"، حضارة العراق، ج8، (بغداد: 1985م)، 212.

(4) الهيتي، الفكر الجغرافي، 212.

الكواكب وتعيين دقائق لانحراف سمت الشمس ونقصانه التدريجي، وتقدير مبادرة الاعتدالين بالضبط، وتقدير صحيح لمدة السنة، وتحقيق لشذوذ اعظم عرض للقمر وكشف لاختلاف القمري الثالث المعروف بالاختلاف في الوقت الحاضر[1].

أ- المراصد الفلكية:

نشطت الحركة العلمية في علم الفلك نتيجة الارصاد الفلكية، وكثر المشتغلون بها فرصدوا الكواكب والنجوم وحققوا مواقعها وافلاكها، ووضعوا الجداول (الازياج) الدقيقة لها ووضعوا المؤلفات فيها.

ومن الثابت ان الخليفة المأمون أمر ببناء مرصدين في عام (214هـ/ 829م)، احدهما على جبل قاسيون بدمشق والاخر في الشماسية في بغداد وأمر بأستخدام الآلات الفلكية فيها[2]. كما امر بإعداد جداول فلكية جديدة، مما أدى إلى (الزيج المأموني) الفعال الذي ارسى على الآلات الرصد والحساب من امثال الاسطرلاب والمزاولة الفلكية والآلات المحلقة، التي كانت تنتشر في مراكز عديدة من مراكز البحث الفلكي في العالم الإسلامي[3].

ان نتائج الابحاث العربية الفريدة التي تتعلق بعلم الطبيعة والفلك، تحققت بأهمية عالمية، فقد صرح الفرنسي سيديو بما يلي "لقد توصل فلكيوا بغداد في نهاية القرن العاشر إلى أقصى ما يمكن ان يتوصل إليه الإنسان في رصد السماء وما دار فيها من كواكب ونجوم بالعين المجردة، دون اللجوء إلى عدسات مكبرة أو منظار[4].

---

(1) لوبون، حضارة العرب، 463 – 464.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 139 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 298.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 215 ؛ ماجد، الحضارة الإسلامية، 226 – 227.

(4) هونكة، شمس العرب، 145.

وبجانب مدرسة بغداد الفلكية مدرسة القاهرة، التي اخذت بعد ان فصلت عن بغداد في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، تنافسها في ميدان العلم، واصبح المرصد الذي أنشأه العبيديون على جبل المقطم من الطراز الأول، وفي مرصد القاهرة، وضع ابن يونس (ت: 397هـ / 1007م) وذلك في عهد الخليفة الحاكم العبيدي، الزيج الكبير الذي سماه (الزيج الحاكمي) والذي حل محل الازياج السابقة واستنسخ الزيج الحاكمي من جميع كتب علم الفلك ومنها الكتاب الذي ألفه (كوشوكنغ) في الصين عام (679هـ / 1280م)[1].

ولكن اشهر المراصد وأكبرها كان بدون شك مرصد مراغة الذي بناه نصيرالدين الطوسي في مراغه، والذي اشتهر بالآلات الدقيقة، كالاسطرلاب وذات السمت وذات الحلق وذات الشعبتين وغير ذلك من الآلات التي اخترعها العرب[2]. بالإضافة إلى ذلك كانت هنالك مراصد أخرى كمرصد الدينوري ومرصد انطاكية ومرصد ابن الشاطر في الشام[3].

وتوالى العلماء الذين كتبوا في علم الفلك وعملوا الارصاد والازياج أمثال ثابت بن قرة والبتاني، واليوزجاني وابن يونس المصري والصاغاني والكوهي وجابر بن افليح والمجريطي والبيروني والطوسي وغيرهم.

ولم يصل العرب إلى ما وصلوا إليه في علم الفلك إلا ببناء المراصد واستخدام الآلات فيها وبذلك عرف العرب كروية الأرض وبدورانها حول محورها خلاف ما يدعيه الاوربيين خطأ من ان كوبرنيكوس هو أول مكتشف

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3 / 429 ؛ لوبون، حضارة العرب، 461.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 139 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 325.

(3) الدفاع، العلوم البحتة، 56 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 325.

كروية الأرض، وقال بها الادريسي في كتابه (نزهة المشتاق) (ان الأرض مدورة كتدوير الكرة) [1]، كما ضبطوا حركة الشمس ورصدوا الاعتدالين وعرفوا بكف الشمس[2].

ويؤكد المستشرق الفرنسي هذه الحقيقة بقوله "ونشأ عن رصد العرب للاعتدال الشمسي تعيينهم مدة السنة بالضبط، واقدم العرب على قياس خط نصف النهار الذي لم يوفق له إلا بعد مرور ألف سنة، وانجزوا هذا القياس بحسابهم المسافة الواقعة بين نقطة البداءة التي سار منها الراصدون ونقطة النهاية التي ظهر فيها اختلاف في ارتفاع القطب درجة واحدة" [3].

ب- أعلام علم الهيئة:

1- الفزاري:

يعد محمد بن ابراهيم الفزاري (ت:180هـ/ 796م) أول فلكي اسلامي، أمره المنصور بترجمة كتاب (السندهند) وان يؤلف له كتاباً على غراره يتخذه العرب اصلاً في حركات الكواكب، فألف كتاب (السندهند الكبير) الذي اختصره محمد بن موسى الخوارزمي وعمل منه زيجاً، أشتهر في كافة البلاد الإسلامية[4]. كما الف الفزاري (العمل بالاسطرلاب) و(الزيج على سني العرب) [5].

---

(1) الدفاع، العلوم البحتة، 55.

(2) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 324.

(3) لوبون، حضارة العرب، 456.

(4) صاعد، طبقات الأمم، 131 – 132.

(5) ماجد، الحضارة الإسلامية، 227.

كما ترجم كتاب (السندهند) يعقوب بن طارق (ت: 180هـ / 796م) وله جداول وصفها على أساس هذا الكتاب المترجم[1]. كما أمر المنصور أبو يحيى البطريق بنقل كتاب (الأربع مقالات) لبطليموس في صناعة التنجيم[2].

2- الخوارزمي:

محمد بن موسى الخوارزمي (ت: بعد 332هـ/ 796م) عالم الرياضيات المعروف، الذي لخص جداول الفزاري وعمل منها زيجاً، وعدل كتاب السندهند، بعد ان جمع الخوارزمي في زيجه بين مذاهب الهند والفرس واليونان، فجعل اساسه على السندهند، وخالفه في التعاديل والميل فجعل تعاديله على مذهب الفرس، وجعل ميل الشمس فيه على مذهب بطليموس، واخترع فيه ابواباً حسنة فاستحسنه أهل عصره وطاروا به في الافاق، ولكنه جعل تاريخه على الحساب الفارسي[3]. فنقله مسلمة بن أحمد الجريطي (ت: 398هـ/ 1007م) إلى الحساب العربي، ووضع أواسط الكواكب لاول تاريخ الهجرة[4].

3- الفرغاني:

أحمد بن كثير الفرغاني، الذي كان معاصراً للخوارزمي، وعمل في بغداد مع اولاد موسى بن شاكر، واعتبر من كبار الفلكيين، حيث قام بقياسات طول خط الأرض المستقيم، وكان أول من ادرك ان مدار الشمس والكواكب على مر

---

(1) ماجد، الحضارة الإسلامية، 227.

(2) القفطي، تاريخ الحكماء، 342 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 323.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 132.

(4) صاعد، طبقات الأمم، 132 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 208 – 209.

الزمن يجري في اتجاه خلفي[1]. واشهر كتبه الفلكية: الحركات السماوية، وجوامع علم النجوم في ثلاثين فصلاً، فند فيه اخطاء بطليموس وتكلم عن سبب الخسوف والكسوف وغياب الشمس عند القطب[2]، وله كتاب (المدخل في علم الافلاك)[3].

4- البتاني:

محمد بن جابر بن سنان الحراني، يعرف في المؤلفات اللاتينية بأسم (البتاغيوس) لانه كان يلقب البتاني نسبة إلى بلدة بتان فيما بين النهرين، وكانت أقامته على الأكثر في الرقة وفي عام (317هـ/ 929م)، ورد البتاني إلى بغداد مع وفد من بني الزيات من أهل الرقة، في ظلامات كانت لهم، وفي طريق عودته من بغداد توفي عند قصر الحضر[4].

ابتدء البتاني الرصد من سنة (264-306هـ/ 877-910م)، وأمضى ذلك العهد في مدينتي الرقة على الفرات وانطاكية بسورية، وله من المؤلفات زيجه المشهور المسمى (زيج الصابي)، وقد احتوى على معارف زمنه الفلكية، كما احتوى كتاب بطليموس[5]. وهو دائرة معارف ضخمة حدد فيها البتاني تقسيم دائرة الفلك وارتفاع القطب الشمالي ومعرفة زيادة النهار ومعرفة سمت الارتفاع والظل في دائرة الافق ومعروفة عروض البلدان.

---

(1) هونكة، شمس العرب، 145.

(2) ماجد، الحضارة الإسلامية، 228.

(3) ابن النديم، الفهرست، 444.

(4) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5 / 164 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 312.

(5) لوبون، حضارة العرب، 457.

ومعرفة ارتفاع الكواكب وطول السنة الشمسية، والافلاك والقمر ومعرفة كسوف الشمس ومطالع البروج، كل ذلك مزوداً بالجداول التوضيحية[1].

وبذلك يقول البتاني في مقدمة زيجه "ووضعت في ذلك كتاباً اوضحت فيه ما استعجم، وفتحت ما استغلق، وبينت ما اشكل من اصول هذا العلم، أو شذ من فروعه، وسهلت به سبيل الهداية في صناعة النجوم وصححت فيه حركات النجوم ومواضعها من منطقة فلك البروج على ما وجدتها بالرصد وحساب الكسوفين وسائر ما يحتاج إليه من الأعمال، ثم أضفت إلى ذلك غيره مما يحتاج إليه، وجعلت اخراج حركات الكواكب فيه من الجداول لوقت أنتصاف النهار من اليوم الذي يحسب فيه بمدينة الرقة، وبها كان الرصد والامتحان..."[2].

ولعل شهرة البتاني ترجع إلى اكتشافه القائل "ان كل الاجسام السماوية بما فيها النجوم الثابتة لها أشعة خاصة ترسلها، ما عدا القمر الذي يؤخذ نوره من نور الشمس، وقد فاده هذا الكشف العلمي إلى اكتشاف أخر للطبيعة، نقد فيه ما جاء من كتب عظيمي الإسكندرية اقليدس وبطليموس مع العلم بأنه اضطر إلى اشاعة نظرياتهما للقيام بابحاثه الخاصة وتبيانها[3].

ومن بين مؤلفاته تعليقات عن كتاب المجسطي وشرح مقالات بطليموس ومقالة له في الفلك والجغرافية، واصلح زيج بطليموس الزمني لأنه لم يكن مضبوطاً، وزيجه أضبط ما وجد من نوعه عند العرب، وله عدة مكتشفات

(1) هونكة، شمس العرب، 147 ؛ عاشور، سعيد عبدالفتاح، حضارة ونظم أوربا في العصور الوسطى، (بيروت: 1976م)، 278.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 314.

(3) هونكة، شمس العرب، 147.

رياضية وفلكية، ظلت العمدة في علم الفلك عهداً طويلاً في العصور الوسطى، فقد كان يلقب بطليموس العرب لثبات قدمه في علم الفلك[1].

كذلك ذكر ابن خلكان ان له كتاباً اسمه (تعديل الكواكب) وكتاب (مطالع البروج فيما بين ارباع الفلك)، ورسالة في مقدار الاتصالات، وأنه شرح أربع مقالات لبطليموس[2].

5- ابناء شاكر بن موسى:

أفسح الخليفة المأمون لفلكييه داراً في اعلى خاصية بغداد بقرب باب الشماسية لرصد النجوم رصداً دقيقاً علمياً، واجراء قياسات مثيرة للاعجاب، كانت تقارن بغيرها في جنديسابور، وباخرى تجري بعد ثلاث سنوات في دار ثانية تقع على جبل قاسيون على مقربة من دمشق للمقارنة[3].

وما ان انهى محمد بن موسى دراسته، فسافر بأمر من الخليفة في بعثة لقياس محيط الأرض، وكانت البعثة مؤلفة من جماعة من الفلكيين الذي قصدوا سنجار غرب الموصل، وانتهجوا في مهمتهم طريقة مغايرة لطريقة ايراتوسيتناس الذي كان اول من حاول قياس الأرض بواسطة زاوية أشعة الشمس. وكانت طريقة العرب تقضي بأن ينطلق فريقان من جهة ما فيذهب فريق إلى ناحية الشمال وأخر إلى ناحية الجنوب، بحيث يرى الأول منهما صعود (التيس الفني)

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 312 ؛ مظهر، تاريخ الفكر العربي، 54.
(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5 / 164.
(3) هونكة، شمس العرب، 119.

والثاني هبوطه، ثم تحسب درجة خط الطول والعرض بواسطة قياس المسافة بين الفريقين المراقبين، وكانت النتيجة دقيقة للغاية[1].

كما ان احمد تجرأ ووضع كتاباً في الفلك جاء فيه دحض الآراء الإغريقية وقال "بوجود كرة تاسعة تلف اطياف البحر كلها" كما انصرف إلى خدمة علم الفلك فوضع بالاشتراك مع اخيه محمد ساعة نحاسية كبيرة الحجم، وقام بأدق الحسابات خاصة فيما يتعلق بطلوع بعض الكواكب الهامة وهبوطها ثم الدوران النهاري أو السكني ونقل حسابات اخيه الدقيقة المعقدة إلى ألآت حساسة مدهشة، هي بالفعل معجزات فنية تدفع بالبشر إلى الاعجاب[2].

وعندما ذهب الطبيب ابن ربان الطبري إلى مرصدهما في سامراء اخذه العجب كل مأخذ وقال "في مرصد سامراء رأيت آلة بناها الاخوان محمد واحمد ابناء موسى، وهي ذات شكل دائري تحمل صور النجوم ورموز الحيوانات في وسطها، وتديرها قوة مائية، وكان كلما غاب نجم في قبة السماء اختفت صورته في اللحظة ذاتها في الآلة، وإذا ما ظهر نجم في قبة السماء، ظهرت صورته في الخط الأفقي من الآلة..."[3].

ولم يلبث محمد واخواه ان قاموا بأجراء قياسات خاصة، قياسات قامت ما قام به بطليموس وفلكي القصر المروزي، حتى ان البيروني صرح بعد مرور مائة وخمسون عاماً قائلاً "اني أرى انه بوسع المرء ان يعتمد على ما قام به ابناء موسى من ابحاث وملاحظات، ذلك انهم وضعوا في سبيل البحث عن الحقيقة كل

(1) لوبون، حضارة العرب، 457.
(2) هونكة، شمس العرب، 122.
(3) هونكة، شمس العرب، 122.

قواهم، وكانوا الوحيدين في عصرهم الذين برعوا في طرقهم الفلكية، وفي حسن استعمالهم لها، كما وانهم تركوا المجال لغيرهم من العلماء للتحقق من صحة قياساتهم ودقتها[1].

6- عبدالرحمن الصوفي:

عبدالرحمن بن عمر بن سهل الرازي (376هـ/ 986م)، اول من وضع جداول دقيقة للنجوم الثوابت، وصنف في ذلك كتباً بعنوان (الكواكب الثابتة)، اوضح فيه النجوم الثابتة لعام (299هـ/ 911م)، وهذه الجداول مهمة حتى في العصر الحديث، وقد رسم فيه أكثر من ألف نجم، ولمكانته العلمية فلقد اطلق اسمه على مراكز على سطح القمر[2].

7- أبو الوفاء اليوزجاني:

محمد بن محمد بن يحيى المتوفي في بغداد (388هـ/ 998م)، اكتشف احدى المعادلات لتقويم مواقع القمر، فهو العالم الفلكي الذي عرف الاختلاف القمري الثالث، وذلك كما ظهر في كتابه المخطوط الذي عثر عليه سيديو، وذلك أنه استوقف نظره ما في نظرية بطليموس من النقص في امر القمر، فبحث في اسبابه، فرأى اختلافاً ثالثاً، غير المعادلة المركزية والاختلاف الدوري[3]. وهذا الاكتشاف ادى فيما بعد إلى اتساع نطاق علمي الفلك والميكانيكا.

---

(1) هونكة، شمس العرب، 120.

(2) أبو الخيل، شوقي، دور الحضارة العربية الإسلامية في النهضة الحديثة، (دمشق: 1996م)، 73 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 300.

(3) لوبون، حضارة العرب، 457.

وقد ظل المؤرخون مختلفين فيما إذا كان (ينجو براهي) الفلكي الدنماركي هو صاحب هذا الاكتشاف ام اليوزجاني، إلى ان ثبت حديثاً بعد التحريات الدقيقة ان الخلل الثالث هو من اكتشاف اليوزجاني[1].

8- ابن الهيثم:

كان لابن الهيثم (ت: 403هـ/ 1012م) منجزات في علم الفلك ربما لا تعادل منجزات كبار الفلكيين المسلمين إلا ان اعماله تدل على أنه اتقن تقنيات الفلك البطليوسي، كما وان هذه الأعمال تظهر مقدرته على معالجة المشكلات المعيارية – معالجة أكثر من عادية – التي كانت تستقطب اهتمام الفلكيين العرب (كمشكلة تحديد القبلة)[2].

وان المقالة الوحيدة من مقالاته الفلكية المعروفة لدى الغرب في العصور الوسطى كانت حول (شكل الكون) الذي قدم فيها وصفاً لنظرية بطليموس عن الافلاك الموصوفة كأنها اجسام عادية شفافه، تفضي حركاتها الجماعية إلى الحركات الظاهرية للسيارات، وقد ترجمت هذه المقالة مرات عديدة إلى العبرية واللاتينية، وتكشف على انها اثرت على فلكي عصر النهضة[3].

وربما كان ابن الهيثم اول من استنتج ان نماذج بطليموس في المجسطي كانت زائفة ويجب استبدالها بنماذج جديدة تحافظ على مبدأ الاتساق، ومن ان ابن الهيثم لم يفترض نظرية بخصوص الكواكب السيارة، فأن اعتراضاته القاطعة هي التي حفزت بشكل مباشر أو غير مباشر، ذلك الاصلاح الهام لفلك الكواكب

---

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 300.

(2) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 235.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 235.

الذي استهله بعد قرنين (نصير الدين الطوسي) وزملائه في مارغة واكمله ابن الشاطر في دمشق[1].

لقد انجز هؤلاء الفلكيون على نحو ناجح صنع نماذج للكواكب السيارة يمكن ترجمتها بلغة فيزيائية دون ان تنتهك المبادىء الفلكية المقبولة، أي ان النماذج مثلت الحركة الظاهرة للكواكب كمحصلة لجملة من الحركات، تتسق فيها كل حركة مع مركز خاص بها.

9- البيروني:

هو أبو الريحان محمد بن احمد البيروني (ت: 440هـ/ 1048م) منسوب إلى بيرون بمدينة في السند، كان مشتغلاً بالعلوم الحكيمة، فاضلاً في علم الهيئة والنجوم، وكان معاصراً لابن سينا وبينهما مراسلات ومحادثات، واقام البيروني في خوارزم، وقد وصفه ياقوت الحموي بقوله "مكباً على تحصيل العلوم منصباً إلى تصنيف الكتب بفتح ابوابها، محيط بشواكها واقرابها، ولا يكاد يفارق يده القلم وعينه النظر وقلبه الفكر... علم يسفر عن وجهه قناع الاشكال ويحسر عن ذراعيه كمام الاغلاق"[2].

نقل البيروني علوم اليونان إلى الهند، ونقل حكمت الهنود إلى المسلمين حينما دخل بلاد الهند واقام فيها عدة سنين، وتعلم من حكمائها فنونهم، وعلمهم طرق اليونان في فلسفتهم، في ظل السلطان محمود الغزنوي، كما فعل نصيرالدين الطوسي في نشر علم التنجيم بين المغول في ظل هولاكو[3].

---

(1) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 220.

(2) معجم الادباء، 17 / 180 – 181 ؛ أمين، ظهر الإسلام، 3 / 191.

(3) زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 213 ؛ أمين، ظهر الإسلام، 1 / 190.

لقد اكتشف البيروني بأن الشمس لم تكن هي سبب تفاوت الليل والنهار، بل ان الأرض ذاتها هي التي تدور حول نفسها، وتدور مع الكواكب والنجوم حول الشمس[1].

والبيروني كثير التصنيف منها: كتاب الجماهر في الجواهر، يتضمن الكلام في الجواهر وانواعها، كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية، كتاب تقاليد الهيئة، كتاب تسطيح الكرة، كتاب العمل بالاسطرلاب، كتاب القانون المسعودي ألفه لمسعود بن محمود بن سيكلنكين، حذا فيه حذو بطليموس، كتاب التفهيم في صناعة التنجيم، مقالة في استعمال الاسطرلاب الكروي، وكتاب الزيج المسعودي ألفه للسلطان مسعود بن محمود ملك غزنة[2]. ويقول الحموي في كتب الباروني "واما كتبه في علوم النجوم والهيئة والمنطق والحكمة، فأنها تفوق الحصر، رأيت فهرستها في وقف الجامع بمرو في نحو الستين ورقة بخط مكتنز "[3].

10- ابن الشاطر:

ظلت رسائل ابن الشاطر (ت: 777هـ/ 1139م) المتخصصة في علم الفلك وكذلك الآلات التي قام بصنعها متداولة عدة قرون في الشرق والغرب، ومن أهم آثاره في الفلك: زيج ابن الشاطر (ايضاح المغيب في العمل بالربع المجيب)، و (رسالة في الاسطرلاب) و (مختصر في العمل بالاسطرلاب) و (النفع العام في العمل بالربع التام) و(نزهة السامع في العمل بالربع الجامع) و(كفاية

(1) هونكة، شمس العرب، 153.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 30.
(3) معجم الادباء، 17 / 186.

القنوع في العمل بالربع المقطوع) و(الزيج الجديد)[1]. وقد وضعه بطلب من مراد الأول الخليفة العثماني.

قدم ابن الشاطر فيه نماذج فلكية ونظريات وقياسات لم يسبق إليها إلا انها ظهرت فيما بعد، بأسم كوبرنيكوس، واكتشف ديفيدكنج عام (1390هـ/ 1970م) ان كثير من النظريات المنسوبة لكوبرنيكوس البولندي هي لابن الشاطر، وبعد ثلاثة اعوام (1393هـ/ 1973م) عثر على مخطوطات عربية في بولندا اتضح منها ان كوبرنيكوس قد اطلع عليها[2].

11- اولغ بك:

ولما استقر تيمورلنك بسمرقند التي اتخذها عاصمة له، جمع حوله فريقاً من علماء العرب، ولما آل سلطان سمرقند إلى حفيده اولغ بك الذي عاش في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي أقبل على علم الفلك بنشاط كبير، واستطاع ان يضع ألآت رصدية كانت غير معروفة، فزعم انه أنشأ ربع دائرة يبلغ نصف قطرها ارتفاع كنيسة أياصوفيا في القسطنطينية[3].

ويعد الكتاب الذي نشره اولغ بك سنة 1437م صورة صادقة عن المعارف الفلكية التي انتهت إليها المدرسة العربية، وقد بحث في القسم الأول من هذا الكتاب في مسائل علم الفلك ودرس فيه أقسام الوقت وموضوع التقويم ومبادىء علم الفلك العام، ثم موضوعات هذا العلم العملية كحساب الكسوف والخسوف وتأليف الازياج واستعمالها، وتشمل هذه الازياج على فهارس

---

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1 / 81.

(2) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 302.

(3) لوبون، حضارة العرب، 459 – 460.

الكواكب وحركات القمر والشمس والكواكب السيارة، وطول أهم مدن العالم وعرضها ومن هذه المدن سمرقند الذي ذكر ان عرضها 29 درجة و27 دقيقة و 28 ثانية[1].

جـ العلوم الطبيعية:

يعرف ابن خلدون علم الطبيعيات "هو علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه في الحركة والسكون فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية، وما يتولد عنها من انسان وحيوان ونبات ومعدن وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل وفي الجو من السحب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك"[2].

كان الفكر اليوناني، يعني بتفسير الأشياء بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي، فأوجد الكيمياء النظرية والفلسفة الطبيعية، ولما كان التأثير الشرقي القائم على الخبرة وتصنيفها ظاهراً قوياً في الفكر اليوناني منذ فتوح الاسكندر، فقد اتجه الفكر الهليني إلى الناحية العملية التجريبية وبذلك نشأ علم الطبيعة.

وقد بنى هذا العلم مثل غيره من العلوم التجريبية الاخرى على ما نقله علماء المسلمين عن الحضارات السابقة، ولاسيما الحضارة اليونانية، ومن كتبها التي ترجمت وتندرج تحت العلوم الطبيعية، كتاب الحركات، وكتاب في المسائل الحيلية، وكتاب الحيل وكلها لارطوطاليس[3] وكتاب الحيل الروحانية، وكتاب في الأشياء

(1) لوبون، حضارة العرب، 460 – 161.

(2) المقدمة، 546.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 91-92.

المتحركة من ذاتها وكلها من تأليف (ايرن)[1] اما مورطس فله من الكتب كتـاب في الآلات المصوتة المسماة بالارغن، وكتاب الـة مـصوتة تـسمع علـى سـتين مـيلاً[2] وكتاب ساعات الماء التي ترمي بالبنادق وكتاب النقل والخفة لاقليدس[3].

درس علماء العرب المسلمين هذه المؤلفات ووقفـوا علـى محتوياتهـا، ثـم ادخلوا تغييرات على بعضها، وتوسعوا في البعض الاخر، واستطاعوا ان يزيـدوا عليها، تعتبر اساساً للبحوث الطبيعية المتنوعة، فأذا كان لعلمـاء اليونـان الفـضل الأول في وضع المبادئ الأساسية لعلوم الطبيعة فأن علماء العرب المسلمين لهـم الفضل الاكبر في حفظ ذلك الـتراث اليونـاني بعـد ترجمتـه، ثـم في شـرح ذلـك التراث وايضاحه وتهذيبه والتعريف به، واخيراً مما اضـافوه إليـه مـن ابتكـارات اصيلة توصلوا إليها بالبحث والتجربة، وفق منهج علمي سليم[4].

1ـ الفيـزيـاء:

لقد برع العرب المسلمون في علم السوائل وساهموا بنـصيب وافـر منـه، فقـد اشـتغل الـرازي (ت: 320هـ/ 932م) في حـساب الكثافـات النوعيـة للأجسام، واستعمل لذلك ميزاناً خاصاً سماه (الميزان الطبيعي)، وللبيروني (ت: 440 هـ/ 1048م) في كتابه (الاثار الباقية) شروح وتطبيقـات لـبعض الظـواهر التي تتصل بضغط السوائل وتوازنهـا[5]. كمـا اشـتغل البيرونـي بدراسـة سـرعة الضوء وسرعة الصوت، فأعلن ان سرعة الضوء اعظم كثيراً من سرعة الصوت،

(1) ابن النديم، الفهرست، 432 ؛ القفطي، تاريخ الحكماء، 53.
(2) ابن النديم، الفهرست، 433 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 261.
(3) ابن النديم الفهرست، 427 – 428.
(4) باشا، التراث العلمي، 72-73 ؛ أبو عبية، الحضارة، 1/ 437.
(5) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 130.

كذلك درس الضغط في جوف الأرض، وبنى عليه عمل الينابيع، وحفر ما نسميه اليوم بالابار الارتوازية[1].

كما ان البيروني اجرى بعض التجارب الدقيقة لحساب الوزن النوعي لثمان عشرة عنصراً ومركباً من المعادن والاحجار الكريمة، وعلى أي حال فأن الذين كتبوا في الوزن النوعي من العرب المسلمين كثيرون منهم الرازي وابن سينا والخيام والخازن[2].

وابو الفتح عبدالرحمن المنصور الخازن له كتاب قيم اسمه (ميزان الحكمة) يعد اروع ما كتب في العلوم الطبيعية القديمة، اذ فيه بحوث جليلة مبتكرة في هذا العلم، فقد بحث فيه ظاهرة الضغط الجوي فقال ان للهواء قوة رافعة كالسوائل، وان وزن الجسم المغمور في الماء ينقص عن وزنه الحقيقي، وان مقدار ما ينقص، يتبع كثافة الهواء، كما بحث فيه ايضاً ظاهرة الجاذبية وخواص الجذب[3].

واستخدم الخازني نفس الجهاز الذي استخدمه استاذه البيروني في تعيين الوزن النوعي لبعض المواد السائلة والصلبة، ووصل في مقاديره إلى درجة عظيمة من الدقة[4]. وبذلك سبق الخازن توشيلي في الاشارة إلى مادة الهواء ووزنه. فكانت هذه الدراسات هي التي مهدت لأختراع البارومتر (ميزان الضغط) ومفرغات الهواء والمضخات وما اشبه ذلك وبهذا يكون الخازن قد سبق توشيلي وباسكال وبويل وغيرهم[5].

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 76.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 111 ؛ فروخ، عبقرية العرب، 70-71.

(3) الدفاع، البحتة، 331 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 262-263.

(4) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 263.

(5) الدفاع، العلوم البحتة، 331 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 223.

كما عرف الخازن ايضاً ان الأجسام الساقطة تنجذب في سقوطها إلى مركز الأرض، ويقال انه عرف نسبة السرعة المتصاعدة في سقوط الأجسام وعرف أشياء كثيرة غير ذلك[1].

وساهم العرب ايضاً في بحوث الصوت والموسيقى، وبعض المعارف الأساسية فيه، فقالوا ان الأجسام المصوتة تحدث حركة تؤثر في الهواء الذي يتخلل جميع الأجسام. وقسموا الاصوات إلى انواع تبعاً لطبيعة الأجسام المصوتة وقوة تموج الهواء، وادركوا ان اهتزاز الاوتار لا تجري كيف ما اتفق، بل له ناموس معين يخضع له، كما انهم فسروا الصدى تفسيراً جيداً فقالوا انه نتيجة انعكاس الهواء المتموج عندما يصدم جسماً عالياً كالجبل أو حائط مثلاً، ويمكن ان لا يقع الصدى إذا كانت المسافة قريبة[2].

وعرف العرب المسلمين ايضاً الابرة المغناطيسية أو البوصلة واستعملوا خواص المغناطيس لتحديد القبلة ومعرفة الجهات في اسفارهم البرية والبحرية، وعن طريقهم انتقلت البوصلة إلى اوربا، وبحث العرب في ظاهرة القوس قزح، فقد اتى قطب الدين محمد بن مسعود من علماء القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي في كتابه (نهاية الادراك) على شرح واف لهذه الظاهرة وهو الأول من نوعه فقال " ينشأ قوس قزح من وقوع اشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الأمطار، وحينئذ تعاني الاشعة انعكاساً داخلياً، وبعد ذلك تخرج إلى عين الرائي "[3].

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 72.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 113.

(3) فروخ، عبقرية العرب، 76.

لم يقف الامر عند هذا الحد بل تخطوه إلى البحث في سرعة النور، قياساً بسرعة الصوت، وان سرعة النور يجب ان تكون محدودة، فلا يعقل ان تكون مطلقة[1].

وسنوضح اكثر علم الفيزياء في الأمور الآتية:

أ- الساعات الشمسية والمائية:

من اهم ما عرفه العلماء العرب المسلمين، كان صنع الساعات والعمل بها وكانت الساعات الشمسية النقالة اكثر اختراعاتهم اصالة وهي المسماة (ساعة الرحلة)، ولاسيما بعد ان اصبحت دائرية الشكل، وجعلوا في وسطها محوراً لتحديد موضع الشمس والوقت.

ومن الساعات الشمسية ما عرف (بالرخامة) وهذا النوع كثرة فيه المؤلفات منها: كتاب (الساعات التي تسمى رخامات) لثابت بن قرة الحراني[2]. وصنف الخوارزمي (ت: بعد 332هـ/ 943م) رئيس خزانة بيت الحكمة ببغداد كتاب (الرخامة)[3]، وللكندي الفيلسوف رسالة في عمل (الرخامة بالهندسة)[4]. وصنف حبش بن عبدالله المروزي (ت: 220هـ/ 835م) كتاب (الرخائم). ولمحمد بن كثير الفرغاني كتاب (الرخائم والمقاييس)[5] كما اطلق علماء بغداد على الساعات المائية (البتكام)، ويذكر الجاحظ في كتاب الحيوان. ان المسلمون

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 113 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 262.

(2) القفطي، اخبار الحكماء، 82.

(3) ابن النديم، الفهرست، 439.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 265.

(5) ابن النديم، الفهرست، 439.

كانوا يستعملون الاسطرلاب بالنهار لمعرفة الصلوات والصيام. ويستعملون البكامات بالليل، وقد بلغ من عناء العلماء بالساعات المائية انها تعددت انواعها: مما دعى عدد من المهندسين في صنع آلاتها[1]. كما صنف عبدالعزيز بن اسماعيل المعروف ببديع الزمان الجزري (ت: 602هـ/ 1206م) كتاب (الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل)، وقد جعله من عدة اقسام اطولها قسم الساعات المائية، وقسم اخر يعالج موضوع آلات رفع الماء، اما ساعات الجزري فكانت تستعمل وهي ذاتية الحركة تشير إلى مرور الوقت، مثل طيور تقذف من مناقيرها كرات صغيرة فوق صنج أو ابواب تفتح ليخرج منها اشخاص أو دوائر، كان المحرك الأول ينقل الطاقة إلى الدمى بواسطة انظمة بكرات بالغة الدقة[2]. كما كان علي بن تغلب بن ابي البيضاء (ت: 683هـ/ 1284م) الذي ينسب إليه تدبير الساعات المعلقة على ابواب المدرسة المستنصرية في بغداد[3].

كما انفتحت افاق عديدة امام العرب، فصنفوا الساعات التي تسير على الماء والزئبق وعلى الشمع المشتعل، أو التي تعمل بواسطة الاثقال المختلفة[4]. فكانوا ان وجدوا ساعات تحمل فتحات منسقة الواحدة والاخرى في شكل نصف دائري، وما تلبث تبرق كلما جاوزت الساعة الثانية عشرة ليلاً في حين يمر فوقها هلال وضاء، وقدم هذه الساعة هارون الرشيد هدية إلى شارلمان عام (192هـ/ 807م) [5] وقد علق عليها المؤرخ اينهارد في يومياته قائلاً: "كانت

---

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 442.

(2) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 330.

(3) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 442.

(4) ينظر تفاصيلها، ابن جبير، رحلة ابن جبير، 218 ؛ لوبون، حضارة العرب، 474.

(5) لوبون، حضارة العرب، 473 ؛ هونكة، شمس العرب، 141-142.

ساعة من النحاس الاصفر مصنوعة بمهارة فنية مدهشة، وكانت تقيس مدة اثـنتي عشرة ساعة، وفي حين اتمامها لذلك، كانت تسقط إلى الاسفل بأثنتي عـشرة كـرة صغيرة، محدثة لدى اصطدامها برقاص معدني مثبت، دوياً ايقاعاً جميلاً، بالاظافة إلى عدد مماثل من الاقراس الصغيرة، التي كلما دارت الـساعة دورتهـا الكاملـة، قفزت من فتحة اثنتي عشرة بوابة واغلقتها بقفزاتها هـذه، وهنـاك أشـياء اخـرى كثيرة تستدعي الانتباه في هذه الساعة تدعوا إلى العجب والدهشة "[1].

ب- حركة الروافع ومراكز الأثقال:

كان لعلماء العرب والمسلمين بحوث نفيسة في دراسـة الروافـع وعملـها، ولكنها مبنية على قواعد ميكانيكية تمكنهم من جر الاثقال بقوة يسيرة، وقد ذكـر الخوارزمي بعض التفاصيل عن هذه الآلات مثل الة المحيط والـبرطيس والـبيرم واللولب والاسقاطور وغيرها، وهي كلها تعتمد على الارتكاز والمحاور[2].

اما علم مراكز الاثقال " فهو علم يتعرف فيه كيفية استخراج ثقـل الجـسم المحمول، والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنـسبة إلى الحامـل "[3]. وقد صنف في هذا العلم ابنا موسى بن شاكر وابو سهل، ويحيى بن رستم الكوفي (ت: 405هـ/ 1014م) الذي كان له السبق في مركز الاثقـال، حيـث اسـتخدم البراهين الهندسية لحل كثير من المسائل التي لها علاقة بأيجاد الثقل، ويـذكر محمـد عبدالرحمن مرحبا " ان ابا سهل الكوفي تلقى عند اليونان من معلومـات هزيلـة في

---

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 443.

(2) مفاتيح العلوم، 141-142.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/ 1652.

حقل مراكز الاثقال، فجاء ببحوث جديدة في هذا الحقل ومنها كيفية استخراج ثقل الجسم المحمول، وكذلك بحوث قيمة في المبادئ التي تقوم عليها الروافع "[1].

ج- علم السوائل:

اخترع العرب المسلمون بعض النظريات في علم السوائل، فقد شرح ابناء موسى بن شاكر كيفية صعود مياه العيون إلى اعلى، وكيفية ترشيح مياه الابار والانهار من الجوانب، وبينوا كيفية صعود المياه إلى الاماكن العالية، وطبقوا ذلك على القلاع المرتفعة[2]. كما بنو المضخات ورافعات الماء بآلات تقوم على استعمال النار، وانابيب متشعبة مختلفة لري الاراضي[3].

كما كان لشروح وتطبيقات ابي الريحان البيروني (ت: 441هـ/ 1050م) لبعض الظواهر التي تتعلق بضغط السوائل واتزانها وتوازنها الاثر الكبير في علم الحيل، فقد بين كيفية تجمع مياه الانهار والمياه الجوفية، وكذلك مياه الفوارات والعيون إلى الاعلى، وشرح طريقة رفع المياه بأنابيب الرصاص، مستنداً في ذلك على طريقة الأواني المستطرقة[4].

اما العالم الذي ادهش الباحثون بأبتكاراته العلمية فهو عبدالرحمن الخازن (ت: 550ه/ 1155م) الذي اعتبره الكثيرون من المؤرخين استاذ الفيزياء لجميع العصور، ولذا يقول طوقان: "لمع الخازني في سماء البحث والابتكار، واشتغل

---

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 443.

(2) الدفاع، العلوم البحتة، 307 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 445.

(3) هونكة، شمس العرب، 134.

(4) طوقان، العلوم عند العرب، 33 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 445.

في الطبيعة، ولاسيما في بحوث الميكانيكا، فبلغ فيه الذروة، واتى بما لم يأتي به غيره من الذين سبقوه من علماء اليونان والعرب "[1].

وقد صنف الخازني كتاب (ميزان الحكمة) وهو في علم الطبيعة العامة والميكانيك بوجه خاص، فقد بحث فيه بوجه خاص في علم السوائل الساكنة، وضمنه مواضيع هامة في موازنة السوائل فهو من أصول الكتب التي تبحث في حقل السوائل الساكنة، واروع ما انتجته القريحة الإسلامية في القرون الوسطى[2]. كما بحث الخازني مقدار ما يظهر في الأجسام الطافية في السوائل وعلل الحالات التي يمكن ان تغرق السفينة وحساب مقدار غوصها في الماء وهي محملة[3].

د- علم الموازين:

وقد ادى اهتمام العلماء بالروافع ومراكز الاثقال إلى الاهتمام بالموازين فدرسوها والفوا فيها الكتب، وعرفوا فيها انواع متعددة، كالميزان العادي والميزان المعروف بالقرسطون ويعرف ايضاً بالقبان وجاء وصفه في اخوان الصفا قالوا " ومن عجائب خاصية النسبية، يظهر في الابعاد والاثقال من المنافع، ومن ذلك يظهر في الفرسطون، اعني القبان وذلك ان احد رأسي عمود القرسطون طويل بعيد من المعلاق، والاخر قصير قريب منه فأذا علق على رأسه الطويل ثقل قليل، وعلى رأسه القصير ثقل كثير تساوياً وتوازياً، متى كانت نسبة الثقل القليل إلى الكثير كنسبة بعد الرأس القصير إلى بعد الرأس الطويل من المعلاق "[4].

---

(1) العلوم عند العرب، 200.

(2) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 446 ؛ طوقان، العلوم عند العرب، 21.

(3) الدفاع، العلوم البحتة، 330-331.

(4) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 444.

ولبني موسى بن شاكر من الكتب كتاب (القرسطون)[1] كما صنف ثابت بن قرة الحراني كتابين احدهما كتاب (صفة استواء الوزن واختلافه وشرائط ذلك) والثاني كتاب (القرسطون) وهذا الكتاب الاخير استخرج منه احد الباحثين مجموعة مسلمات قال عنها "انها من صميم علم الديناميكا أو الاستاتيكا الذين يدرسان في مدارسنا الان، وكانت هذه المسلمات نقطة الانطلاق في مؤلفات علماء النهضة الاوربية "[2]. كما الف ابو بكر الرازي كتاب (الميزان الطبيعي) وهو أول كتاب استقل في نهجه عن ابحاث اليونان في علم الميزان، وخالف في صنعه وعمله (قرسطون ارشميدس) وقد جعله الرازي في ثلاث فصول اشتمل على: العمل بالميزان، وبيان الميزان الطبيعي – وضع تسعيرات النسبية عليه[3].

اما قسطا بن توما البعلبكي، فقد صنف في علم الموازين عدد من الكتب منها: كتاب القرسطون وكتاب في الاوزان والمكاييل[4].

هـ- علم الحيل (الميكانيك):

يطلق اليونان على العلم المتخصص بالاجهزة الميكانيكية اصطلاح (تيوماتك) وعربه العلماء العرب المسلمين بأسم (علم الآلات الروحانية وعمل الحيل)[5]، وهو يعد مدخلاً لجميع فروع علم الفيزياء، واساساً لفهم الظواهر الطبيعية.

---

(1) ابن النديم، الفهرست، 435.

(2) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 444.

(3) ابن النديم، الفهرست، 171 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 387-389.

(4) ابن النديم، الفهرست، 465.

(5) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/ 148.

استفاد العلماء المسلمين مما قدمه الاغريق والفرس والصينيون من قواعد مبعثرة لعلم الميكانيكا، ثم طوروا منه كثيراً، وابتكروا فيه تقنيات جديدة، واضافوا إليه من ابداعهم، فجعلوا منه علماً تطبيقياً فريداً، في غاية الاهمية، بعد ان كان علماً للتسلية والسحر، واطلقوا عليه (علم الحيل)[1]، بعد ان تابعوا حركة الأجسام وبينوا مفهوم الحركة وعناصرها وارتباطها بالزمن والمكان، وقسموها إلى حركة انتقالية ودورانية، والى طبيعية وقسرية[2]، وقد نسب الاوربيون قوانين الحركة الثلاثة إلى اسحق انيوتن، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، لأن العلماء المسلمين اسبق منه في الاهتداء إليها[3].

وكان يعقوب بن اسحق الكندي، الذي اعطى جل وقته لعلم الحيل، وكان العلماء يعتمدون على نظرياته عند القيام بأعمال البناء، كما حدث عند حفر الاقنية بين دجلة والفرات وقد صنف رسالة في اركان الحيل العددية[4] وقد اكتشف ابن سينا قوانين الحركة، حينما قال في كتابه " انك لتعلم ان الجسم خلي وطباعه، ولم يعرض له من خارج تأثير غريب، لم يكن له يد من موضع معين وشكل معين، فأذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك "[5]، وفي تعبير ابن سينا اوضح مما عبر عنه نيوتن اذ قال: ان لكل فعل رد فعل مساوياً له في المقدار، ومضاداً له في الاتجاه[6].

---

(1) السرجاني ن ماذا قدم المسلمون، 327.

(2) اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 301.

(3) الدفاع، العلوم البحتة، 48 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 301.

(4) حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/ 148.

(5) ابن سينا، الحسن بن علي، الاشارات والتنبيهات، (القاهرة: د.ت)، 249 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 302.

(6) الدفاع، الموجز في تاريخ العلوم، 49.

اما ابناء موسى بن شاكر، محمد واحمد وحسن فكانوا ابصر الناس بالهندسة وعلم الحيل ولهم في ذلك تواليف شريفة الاغراض، عظيمة القدر، والفائدة مشهورة عند الناس وبذلك يقول ابن خلكان عنهم "وكان الغالب عليهم في العلوم الهندسية والحيل والحركات والموسيقى والنجوم وهو الاقل، ولهم في الحيل كتاب عجيب نادر يشتمل على كل غريبة ولقد دققت عليه فوجدته في احسن الكتب واصنعها "[1].

فقد الف احمد بن موسى كتاب الحيل[2] الذي وصف بأنه عجيب نادر، ويشتمل على فكرة نادرة، وقد يكون هذا الكتاب الأول الذي يبحث مع الميكانيك، وهو محتوي على ماثه تركيب ميكانيكي مع شروح تفصيلية ورسوم توضيحية لطرائق التركيب والتشغيل.

وكان استخدام بني موسى للصمامات التي تعمل تلقائياً، وللأنظمة التي تعمل بعد زمن معين وغير ذلك من مبادئ وافكار التحكم الآلي، وهي من اهم الإنجازات في تاريخ العلم والتقنية بشكل عام. كما كان استخدامهم للصمامات المخروطية، ولأعمدة المرافق التي تعمل بصورة آلية، وقد سبقوا أول وصف لآلية عمود المرافق الحديث في اوربا لخمسمائة عام[3].

وتذكر هونكة: ان احمد بن موسى كان تكتيكياً متحمساً، فقد تناول بالبحث والتدقيق موضوعات في علم الميكانيكا لم يستطع حلها إلا اخوة محمد وهيرون وغيره من السابقين الذين اهتموا بالآلات المتحركة وكتابه (الشامل في

---

(1) ابن خلكان، وفيلت الأعيان، 5/ 161- 162.

(2) ابن النديم، الفهرست،435.

(3) طوقان، العلوم عند العرب،32 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 328- 329.

التركيبات ذات الغاية). استقبل من قبل العـرب البـارعين في العـالم بالإعجـاب الشديد والإكبار العظيم[1].

كما اخترع احمد موسى تركيباً ميكانيكياً يسمح للأوعية الـتي تمـتلأ تلقائيـاً كلما فرغت، والقناديل ترتفع فيها الفتائل تلقائيـاً، كلمـا اتـت النـار علـى جـزء منها، ويصب فيها الزيت تلقائياً، ولا ينطفئ عند هبـوب الريـاح عليهـا[2]. كمـا ابتكر احمد آلة ميكانيكية للزراعة والفلاحة تحـدث صـوتاً بـصورة تلقائيـة كلمـا ارتفع الماء إلى حد معين في الحقل عند سقيه، واخترع عدد كبير مـن النـافورات، التي تظهر صوراً متعددة بالمياه الصاعدة[3].

وتوجد مجموعة من المؤلفـات لعلمـاء معنـيين برصـد الآلات الميكانيكيـة، واعطيـت رسـوماً توضـيحية تـبين طريقـة صـنعها وكيفيـة عملـها، وقـد عقـد الخوارزمي (ت: 236ه/ 851م) فصولاً في صناعة الحيل وافـرد فـصولاً خاصـة سماه (في حيل الماء وصنعة الأواني العجيبة)[4].

كما برز عالم غني بعلم الحيـل، ومتـأثر بكتـب مـن سـبقه وصـنف كتـاب (الحيل) أو (الجامع بين العلم والعمل) وهو العـالم ابـو العـز بـن اسماعيـل بـن الـرزاز (ت: 529هــ / 1134م) وقـد اولى في كتابـه المـذكور اهتمامـاً بالمـسائل العلمية بعلم الهيدروليكا والآلات المتحركة بذاتها، كما ان الكتاب يعـد مرجعـاً لدراسة الساعات عند العرب وطرق صنعها[5].

---

(1) شمس العرب،121.

(2) هونكة، شمس العرب، 121.

(3) هونكة، شمس العرب 121- 122؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 440.

(4) يراجع الخوارزمي، مفاتح العلوم، 143- 145.

(5) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 441.

و- علم البصريات:

ان المنجزات الإسلامية في ميدان البصريات، دفعت الأعمال العربية اشواطاً جوهرية إلى الأمام. وكانت في الغالب تستند على الأسس الذي بناه قدماء اليونان، وان مقالة بطليموس في البصريات التي تعتبر انضج عمل يوناني ترجمت إلى العربية وتحتوي على دراسات عن الإنعكاس والإنكسار والعلاقات بين زوايا السقوط وزاويا الإنكسار(1).

كانت البصريات اليونانية في الأساس عبارة عن نظرية من الرؤية، كما انها لم تكن محط إهتمام الرياضيين من امثال اقليدس وبطليموس فحسب، بل موضع اهتمام الفلاسفة ايضاً من امثال ارسطو وكتاب في حقل الطب مثل جالينوس.

وهكذا فإن تحريات العرب المسلمين كانت قد استلهمت تلك البحوث الغنية والمتنوعة فالكندي سار على خطى اقليدس وحنين بن اسحق حبك افكار جالينوس، وابن سينا – كفيلسوف مشاء – بقي قريباً من ارسطو.

ومن اشهر علماء البصريات

1- الكندي

يعد الكندي (ت: 252هـ/ 866م) من العلماء السابقين في دراسة المناظر ومن مصنفاته في هذه العلوم رسالة في (إختلاف المناظر) ورسالة اخرى في (المناظر الفلكية) ورسالة في (اختلاف مناظر المرآة)، وصنف ايضاً رسالة في (عمل المرايا المحرقة) ذكر فيها انه يعرف عشرين شكلاً لها، واوضح كيفية صنع المرآة المحرقة التي تنعكس منها اربعة وعشرين شعاعاً على نقطة واحدة، وكيف

---

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 451.

تلون النقطة التي تتجمع فيها الأشعة على اي بعد عن وسط سطح المرآة وقد دعم ذلك بالرسوم الهندسية[1]. وللكندي رسالة في (مطرح الشعاع) نوه فيها إلى ان ارخميدس صنع مرايا مقعرة كروية الشكل واستخدمها لحرق سفن العدو التي اقتربت من صقلية، كما له رسالة في(اللون الأزوردي المحسوس من جهة السماء)[2] رد فيها اللون إلى غياب أو حضور نور الشمس وارجع زرقة السماء إلى اختلاطها والى ذرات الغبار والبخار وضوء الشمس على اعتبار ان اللون، ما هو إلا نتيجة ادراكنا لتفاعل هذه الأشياء[3].

2- حنين بن اسحق

صنف حنين بن اسحق (ت: 260ه/ 873م) في البصريات مقالة في (حقيقة الضوء) تعد بداية الإنطلاق نحو دراسة الضوء والإستفادة منها في تحليل الضوء من الظواهر الكونية، ومع ان مقالته استندت اساساً على مقالة ارسطو، الا انه اضاف إليها وطورها بحيث بدت شيئاً مبتكراً، كما كان له مقالة في قوس قزح[4].

3- ابو بكر الرازي

تعد بحوث الرازي (ت: 320هـ/ 932م) عن كيفية الإبصار وهيئة العين بمثابة دراسات اولية تخدم علم الضوء والبصريات، وتكشف رسالته في (علة

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء،265 ؛ احمد، الحضارة الإسلامية 119- 120 ؛ فرخ، عبقرية العرب، 73.

(2) القفطي، تاريخ الحكماء،243 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية،1/ 452.

(3) احمد، الحضارة الإسلامية،120 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 452.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء،252.

ضيق الناظر في النور وتوسعه في الظلمة) عن توصله إلى معرفة اثر الضوء على حدقة العين واتساعها ليلاً وانكماشها نهاراً"[1].

ومن افضل ما قدمه الرازي لعلم الفيزياء انه قلب نظرية الإبصار، حيث اوضح في كتابه الموسوم (كيفية الإبصار) لأول مرة بأن الإبصار لا يكون بشعاع يخرج من العين إلى الجسم، بل على النقيض من ذلك، اي ان الشعاع أو الضوء يخرج عن الجسم المرئي إلى العين[2].

4- ابن سينا

درس ابن سينا (ت: 428هـ/ 1037م) انعكاس الضوء واخطاء البصر واستطاع ان يعلل حجم الشمس والقمر والكواكب والنجوم في رؤيا العين، حيثما تكون قريبة من الأفق عند الشروق والغروب، وكانت تحليلاته بكيفية تكون الهالة القمرية والهالة الشمسية هي اساس التفسير العلمي الحديث[3].

يعرف ابن سينا البصر بأنه مرآة ينسج منها خيال المبصر ما دام يحاذيه، فإذا زال، وكم يكون قوياً إنسلخ. ثم عرفه تعريفاً اوفى وادق فقال" هو قوة مرئية في العصبة المجوفة تدرك صورة ماينطبع من الرطوبة الجلدية من اشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالنقل إلى سطح الأجسام الصقيلة "[4].

فقد بلغت عبقرية ابن سينا في البصريات الذروة حيثما قلب نظرية البصر في عصره رأساً على عقب فقال" وقد غلط من ظن ان الإبصار يكون بخروج

(1) احمد، الحضارة الإسلامية، 120.

(2) أبو عبية، الحضارة الإسلامية 1/ 453.

(3) أبو عبية، الحضارة الإسلامية،1/ 453.

(4) فروخ، عبقرية العرب، 73.

الشئ من البصر إلى المبصرات يلاقيها " ثم نقد هذه النظرية بتفصيل واف. واثبتت ان نسيج الجسم الملون هو الذي ينعكس إلى العين، بعدئذ وضع برهاناً هندسياً طبيعياً يقوم على القضية التالية " إذا فرض جسمان متساويان الحجم. على بعدين مختلفين. فإن الجسم الأبعد يرى اصغر من الجسم الأقرب لأن صغر الشبح في رأي العين ناتج من زاوية البصر التي ينعكس عليها الشبح إلى العين "(1).

5- ابن الهيثم

كان ابو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، معروفاً في العالم الإسلامي كرياضي وفلكي بشكل رئيسي، إلى ان بعث بحث البصريات في فارس حوالي نهاية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، الذي كان العامل الرئيسي في شهرته في اوربا، واكثر اعماله تأثيراً، وبناءاً على هذا الكتاب (المناظر) عن البصريات، وصف جورج سارتن ابن الهيثم بأنه " اعظم فيزيائي مسلم، واحد اعظم علماء البصريات في كل العصور "(2).

ينسب إلى ابن الهيثم علم البصريات بأكمله " فقد استطاع ان يحيط بكل ماتفرق من ابحاث السابقين عليه ليصوغها بعد تصحيحها وترميمها، واضافة ابحاث جديدة إليها، ويجعلها علماً متكاملاً، تردد مصطلحاته وتسمياته في جميع لغات العالم.... ولا يزال المصنفون يشيرون إليه بالبنان، كلما تحدثوا عن علم البصريات، أو صنفوا فيه الكتب والمراجع "(3).

(1) فروخ، عبقرية العرب، 73- 74.

(2) عبد الحميد، العلوم الدقيقة، 235.

(3) باشا، التراث العلمي، 79 – 80 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 454.

ابطل ابن الهيثم نظرية قديمة،كانت شائعة، توارثتها الأجيال من عصر اليونان إلى عصره في كيفية حدوث الإبصار، وهي تتلخص في ان الإبصار يكون بشعاع، أو بحزمة من الأشعة تخرج من البصر إلى المبصر[1] اي ان اضواء الأجسام تشرق منها في الوسط المشف المتصل بها على سموت خطوط مستقيمة، وانها تصدر ممازجة لألوان الأجسام أو حاملة لها، وان الطبقات الأمامية من البصر مشفة، فأن قابل المبصر البصر، فلاشك في انه يرد شيئاً من هذه الأضواء إلى سطح البصر، وينفذ خلال طبقاته المشفة إلى الداخل [2]. وهكذا توصل إلى نتائج باهرة في علم الضوء، وامتداد الضوء على السموات المستقيمة، وفي الأضواء العرضية والمنعكسة، وامتزاج الألوان وانعكاس الضوء وانعطافه[3].

اقتبس ابن الهيثم من الفلاسفة الطبيعيين، فكرة ان الرؤية تحدث حين ينبعث شكل من المادة ويدخل العين، وتأثر كرياضي بالمدخل الهندسي المستعمل في اعمال اقليدس وبطليموس، ولذلك يمكن رسم مساهمته بأنها كانت عبارة عن محاولة تطبيق المنهج الهندسي على مبدأ فيزيائي يتعلق بالأشكال، اي حاول ان يبين كيف ان شكلاً قادراً على تمثيل المعالم المنظورة بشيء ما، يمكن ان يغير البؤبؤ ويشق طريقه إلى الدماغ حيث تستكمل عملية الرؤيا، وهذا بدوره قاده إلى بناء نظرية اصيلة دقيقة عن سيكلوجية الإدراك البصري[4]

(1) ينظر، بك الحسن ابن الهيثم، 343.

(2) بك، الحسن ابن الهيثم، 216.

(3) امين، ظهر الإسلام، 2/ 332.

(4) عبد الحميد، العلوم الدقيقة، 224.

وبعبارة اخرى ان صورة للمبصر حقيقية مقلوبة،تتكون على الشبكة، وان هذه الصورة تحدث في الشبكية، تأثير ينتقل بوساطة العصب البصري إلى المخ، فأن هذا التأثير الحادث في الشبكية، وان كان من المرجع، انه تأثير كيمياوي أو كهربائي ضوئي[1].

صنف ابن الهيثم مجموعة كتب في علم البصريات منها كتاب المناظر، وفيه استثمر عبقريته الرياضية وخبراته الطبية وتجاربه العلمية، فتوصل فيه إلى نتائج وضعته على قمة عالية في المجال العلمي وصار به احد المؤسسين لعلوم غيرت من نظرة العلماء لأمور كثيرة في هذا المجال[2]، فهو اعظم كاتب ظهر في العصور الوسطى، ومن اكثرها استيفاء لبحوث الضوء، بحث فيه القوانين الأساسية للإنعكاس والإنكسار، والتي تعرف اليوم خطأ بأسم قوانين ديكارت[3].

وصنف كتاب في البصريات، ورسالة في كيفية ادراك البصر بالإنعكاس، ورسالة في العين والإبصار، ورسالة في انعطاف الضوء، ورسالة في جوهر البصر وكيفية وقوع الإبصار به، ومقالة في المرايا المحرقة، ورسالة في ضوء القمر وغيرها[4].

وكانت اعمال ابن الهيثم، هي الأساس الذي بنى عليه علماء الغرب جميع نظرياتهم في هذا الميدان، وكان من طليعتهم الذي اعتمد على نظرياته روجر بيكون وفينلو وعلماء اخرين، ولاسيما في تجربتهم الخاصة بالجهر والتلسكوب

---

(1) بك، الحسن ابن الهيثم، 225- 226.

(2) السرماني، ماذا قدم المسلمون، 275.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 114.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء،514- 515.

والعدسة المكبرة[1] فكانت مؤلفاته عمدة علماء اوربا حتى القرن التاسع عشر الميلادي، منهلاً ينهلون منه، حتى ان اعظم الإبتكار الإسلامي تتجلى في البصريات، بحيث عد مسيوشال الذي هو حجة في هذا الموضوع، بأن كتاب المناظر لابن الهيثم ((مصدر معارفنا للبصريات))[2]. كما يقول ماكس مايرهوف، بأن اثره في هذا العلم لايقل عن اثر نيوتن في الميكانيكا[3].

اشار ابن الهيثم إلى العلاقة بين زاويتي السقوط والإنكسار، وبرهن على ان النسبة غير ثابته، مخالفاً بذلك نظرية بطليموس التي تقول: "ان النسبة بين زاويتي السقوط والإنكسار ثابتة[4]، مبيناً ان الإنعكاس لا يكون على السطوح الصقيلة تاماً، بمعنى ان الضوء المنعكس على السطح اضعف من الضوء الواقع عليه وبذلك يقول ابن الهيثم لا تنعكس على جميع السطوح الصقيلة على هيئة واحدة مخصوصة تتفق جميع الأضواء فيها" وينص على هذه الهيئة الواحدة المخصوصة التي يحدث الإنعكاس يحسبها نصاً شاملاً، هو بمنزلة القانون العام في إنعكاس الضوء[5].

وتعرض ابن الهيثم لتعليل بعض الظواهر الجوية، والتي تنشأ عن الإنكسار الظاهر والإنكسار الفلكي، ومؤدي قوله هذا ان الضوء الذي يصل الينا من الأجرام السماوية يصيبه بعض الإنكسار عندما يخترق جو الأرض، فينتج عن ذلك انحراف في الاشعة، وهذا له اهمية كبرى في الرصد فيسبب هذا الإنحراف،

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 272.
(2) لومون، حضارة العرب، 473.
(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 114 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 272.
(4) الدفاع، العلوم البحتة،22 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة،30-31.
(5) بك، الحسن بن الهيثم، 343.

ويظهر النجم على الأفق قبل ان يصل إليه فعلاً وكذلك ترى قرص الشمس أو القمر على الأفق عند الغروب أو الشروق، بينما هما لايزالان تحته، ومن نتائج الإنكسار ايضاً اننا لانرى كل من الشمس والقمر بالقرب من الأفق مستديراً وانما بيضوياً[1].

ان هذه الظاهرة تلفت النظر، لأنها تبدو للحس واضحة ومحسوسة، وابن الهيثم يصفها قائلاً " ان كل كوكب إذا كان على سمت الرأس، فإن البصر يدرك مقداره اصغر من مقداره الذي يدركه به من جميع نواحي السماء التي يتحرك عليها ذلك الكوكب، وكلما كان ابعد عن سمت الرأس، كان مايدركه البصر من مقداره اعظم من مقداره الذي يدركه وهو اقرب إلى سمت الرأس، وان اعظم مايدرك البصر من مقدار الكوكب هو إذا كان الكوكب على الأفق "[2].

كذلك فسر ابن الهيثم الهالة التي تظهر حول الشمس أو القمر، فقال ان ذلك ينتج عن الإنكسار، حينما تكون في الهواء بلورات صغيرة من الثلج أو الجليد، فإذا اخترق النور هذه البلورات، يصيبه بعض الإنكسار، فينحرف بزاوية معينة، كأنه صدر من نقطة حول الشمس أو القمر فتظهر الأشعة في دائرة محيطه، وهذه هي الهالة [3].

وكتب ابن الهيثم في تعليل الشفق فقال مامؤداه ان الشفق يظهر عندما تهبط الشمس تسع عشرة درجة تحت الأفق، وان بعض الأشعة من الشمس تنعكس عما في الهواء من ذرات عائمة. ثم ترتد الينا فترى بها ما انعكس فيه.

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم،115؛ بك، الحسن ابن الهيثم،334.

(2) بك، الحسن بن الهيثم، 334.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 115.

كذلك يؤكد ابن الهيثم، ان الزيادة الظاهرة في قرص الشمس والقمر على مقربة من الأفق، انما هي زيادات وهمية، مخالفاً بذلك بطليموس، الذي كان يظن ان هذه الزيادة حقيقية، وهو بذلك وضع قانون سير الأشعة سيراً كروياً منحنياً كإنحناء سطح الأرض [1].

وابن الهيثم أول من اجرى تجارب بواسطة آله الثقب أو البيت المظلم، واكتشف منها، ان صورة الشئ تظهر مقلوبة داخل هذا البيت ممهد بذلك الطريق إلى ابتكار الة التصوير، وبهذه الفكرة وتلك التجارب سبق ابن الهيثم العالمين الإيطاليين ليوناردو دوفنشي ولايورتا بخمسة قرون[2].

2. الكيمياء:

نشأ علم الكيمياء في حضارة مصر القديمة، وكانت الإسكندرية المدرسة الأولى التي تكون بها هذا العلم. حيث اشتغل في هذه الصنعة الكهنة، واستمرت شهرة مدرسة الإسكندرية حتى الفتح العربي الإسلامي، ومن هذه المدرسة استوفى العرب معلوماتهم في الكيمياء فكانت المصدر الأول[3].

ولم تكن الكيمياء قبل الحضارة الإسلامية سوى مجادلات فاشلة لتحويل المعدن الرخيصة إلى ذهب وفضة، وظلت الكيمياء على ذلك حتى ظهر علماء المسلمين الذين أسسوا المنهج العلمي الدقيق واستندوا إلى التجربة العلمية

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 74 ؛ بك، الحسن ابن الهيثم،92.

(2) هونكة، شمس العرب ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون،274.

(3) نجيب، حكمت، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، (الموصل: 1977م)،242 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 302.

واشراك الحس والعقل معاً في الوصول إلى الحقائق العلمية، فكان ان نشأ علم الكيمياء بقواعده واصوله[1]، وبذلك يقول ديورانت:

" يكاد المسلمون يكونون هم الذين ابتدعوا علم الكيمياء بوصفها علم من العلوم، وذلك ان المسلمين اعتمدوا الملاحظة الدقيقة، والتجارب العلمية، والعناية برصد نتائجها في الميدان الذي اقتصر فيه اليونان – على ما نعلم – على الخبرة الصناعية والفروض الغامضة، فقد اخترعوا الانبيق وسموه بهذا الأسم، وحللوا عدد من المواد تحليلاً كيمياوياً، ووضعوا مؤلفات في الحجارة وميزوا بين القلويات والأحماض وفحصوا عن المواد التي تميل إليها، ودرسوا مئات من العقاقير الطبية وركبوا مئات منها "[2].

فالكيمياء لم تكن علماً حقيقياً الا بفضل جهود العرب ونزعتهم العلمية وميلهم إلى التجربة والملاحظة والإستنتاج، وقد ذكر محققوا الفرنج ان العرب هم الذين استحضروا ماء الفضة (حامض النتريك) وهم الذين اكتشفوا القلويات والنشادر، وعرفوا كذلك عمليات التقصير أو التصعيد والترشيح والتبلور والتكليس، وكما كانوا أول من استحضر زيت الزاج (حامض الكبريتيك)، وملح البارود ونترات البوتاسا، والزاج الأخضر (كبريتات الحديد) والصود الكاوية وكربونات البوتاسيوم والصوديوم وكلوريد الأمونيوم وغير ذلك[3].

وتفنن العرب في صناعة الزجاج، ولهم فضل كبير في صناعة الورق الذي اخترعه الصينيون في الأصل الذي انتقل إلى اوربا، وانشأوا له مصانع عظيمة في

---

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 305 ؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 302.
(2) قصة الحضارة، 13/ 187 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 305.
(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم،106؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 303.

الأندلس، ودخل الورق إلى اوربا في وقت مناسب جداً، فساعد على تطوير الطباعة بواسطة الحروف المتحركة[1].

واستخدم العرب علم الكيمياء في المعالجات الطبية وصنع العقاقير، فكانوا أول من فسر تركيب الأدوية والمستحضرات المعدنية وتنقية المعادن وغير ذلك من المركبات والمكتشفات التي تقوم عليها كثير من الصناعات الحديثة، وقد اعتمدوا على عدة آلات ووسائل كيمياوية[2].

ومن اشهر علماء الكيمياء:

أ- جابر بن حيان:

يعتبر جابر بن حيان (ت: 200ه/ 815م) واضع الأساس العلمي للكيمياء الحديثة وكان متقدماً في العلوم الطبيعية بارعاً منها في صناعة الكيمياء وله فيها مؤلفات كثيرة ومصنفات مشهورة، وكان مع هذا مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة ومتقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن وهو مذهب المتصوفة من اهل الاسلام[3] وقال عنه برتلو، "لجابر في الكيمياء ما لأرسطوطاليس قبله في المنطق "[4] فقد اضاف إلى المعرفة الإنسانية عنصراً جديداً افتقر إليه اليونان، وذلك هو اعتماده على التجربة والبرهان والحس وعدم الإكتفاء بالفروض والتحليلات الفكرية الغامضة التي كانت محور المعرفة عند اليونان، وان من يمعن

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم،107.

(2) السرجاني، ماذا قدم المسلمون،307.

(3) صاعد، طبقات الأمم،152- 153.

(4) ابن حيان، جابر بن حيان بن عبدالله، رسائل جابر بن حيان، اعداد ؛ احمد فريد المزيدي، (بيروت: 2006م)، 7 المحقق ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية 1/ 415.

النظر فيما كتبه في وصف واضح شامل للتحضيرات الكيمياوية لايسعه الا الإعجاب به، فهو يبدي في الإهتمام بالتجربة والملاحظة مالانجده الا في العصر الحديث، فقد كان دستوره الدائم، العمل واجراء التجارب[1].

وقد طلب من الذين يعنون بالعلوم الطبية ان يعرفوا السبب في كل عملية يقومون بها والا يحاولوا عمل شيء مستحيل أو لا جدوى منه، وان يلتزموا بالقواعد الخاصة بكل فن لأن لكل صفة اساليبها. وطرائق البحث فيها كما يقول، وطالبهم بالصبر والمثابرة قي العمل واجراء التجارب[2].

فقد اعتمد جابر بن حيان على المنهج التجريبي قي عمله العلمي، ويؤكد هذه الحقيقة وما جاء في كتابه (الخواص الكبير) قوله: " والله قد عملته بيدي وبعقلي من قبل وبحثت عنه حتى صح وامتحنته فما كذب "[3] فقد اعتبر التجربة اساس كمال صنعة الكيمياء.

وكان جابر بن حيان من اكثر العلماء كتابة وتأليفاً، حيث يذكر ان كتبه بلغت مائة واثنتا عشر كتاباً، وله بعد ذلك سبعون كتاباً، ويتلو ذلك عشرة كتب مضافة إلى السبعين[4]. في حين يذكر ابن خلدون " وامام المدونين منها جابر بن حيان، حتى انهم يخصونها به، فيسمونها: علم جابر وله فيها سبعون رسالة، كلها شبيه بالألغاز، وزعموا انه لايفتح مقفلها الا من احاط علماً بجميع ما فيها "[5].

---

(1) مرحبا، المجز في تاريخ العلوم،107 ؛ طوقان، العلوم عند العرب،90.

(2) مرحبا، المجز في تاريخ العلوم،107 ؛ طوقان، العلوم عند العرب،90.

(3) ابن حيان، رسائل،162 ؛ باشا،التراث العلمي،153؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة، 303.

(4) ابن النديم، الفهرست، 548.

(5) المقدمة،585.

كان لجابر بن حيان ست مقالات في الكيمياء، كانت مثالاً لما وصل إليه العقل العربي في ذلك العلم من ابتكار، وان الباحثين في هذا العلم من بعد كانوا عالة عليه نقلاً وتعليقاً[1].

ومن كتب جابر بن حيان (كتاب نهاية الإتقان) و (رسالة الافران) وضع فيهما قواعد للتجربة وكيفية اجرائها ووصفها وصفاً يليق استعماله وتطبيقه بعصرنا الحاضر. وله كتاب قيم في السموم (كتاب السموم ودفع مضارها)، ذكر فيه اقوال الفلاسفة اليونان في السموم وافعالها واتى بآراء جديدة في وصف السموم وعلاقاتها وادويتها وطرق الإحتراس منها وتأثيرها في اجسام الحيوانات من لم يسبقه احد قبله[2].

ينسب إلى جابر بن حيان. تقطير الخل للحصول على حامض الخليك المركز، وبذلك فصل مواد متصاعدة من السوائل المذابة بواسطة التقطير، وادرك ان درجة الغليان في حامض الخليك ادنى من درجة غليان الماء، وهكذا فتح امام العلم سراً من اسرار التحليل الكيمياوي الصحيح. ذلك انه ادرك ان للسوائل المختلفة درجة غليان مختلفة[3].

كما ينسب إلى جابر استحضار مركبات اخرى ككربونات البوتاسيوم، واستعمل ثاني اوكسيد المنغنيز في صناعة الزجاج، وذلك لتصفية لون الزجاج[4].

(1) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 76.
(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم،108.
(3) فروج، عبقرية العرب، 79.
(4) فروج، عبقرية، العرب،80.

لقد ترجمت كتب بن حيان إلى اللاتينية في وقت مبكر، وكان لها الأثر في تكوين مدرسة كيمياوية في اوربا، حتى لقد كان الكثيرون ممن اشتغلوا في الكيمياء يرغبون في وضع اسم الكيمياوي العربي على مؤلفاتهم، ويرى البعض انه في كتبه من معلومات ماهو ارقى وابعد من ان يكون صادراً من رجل عاش بين القرن الثاني والثالث الهجري / الثامن والتاسع الميلادي(1).

ب – الرازي:

ابو بكر محمد بن زكري الرازي (ت: 311هـ/ 923م) الذي اعتمد المنهج العلمي التجريبي في طريقة البحث مما جعل الباحثين يعتبرونه مؤسس علم الكيمياء الحديثة من الشرق والغرب، وقد الف كتباً كثيرة في الكيمياء بلغت اثنى عشر كتاباً(2) واربع عشر مقالة(3) نذكر منها: كتاب المدخل التعليمي وكتاب المدخل البرهاني وكتاب التدبير وكتاب الرد على الكندي في ادخالة صناعة الكيمياء في الممتنع وكتاب في ان صناعة الكيمياء اقرب منها إلى الإمتناع وكتاب سر الأسرار(4).

يعد كتاب سر الأسرار من اشهر مؤلفات الرازي، فقد ذكر في مقدمته " وشرحنا في هذا الكتاب ما سطرته القدماء من فلاسفة مثل اغاثا ديموس وهرمس وارسطوطاليس وخالد بن يزيد بن معاوية واستاذنا جابر بن حيان، بل وفيه

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم،108.
(2) ابن النديم، الفهرست، 470؛ القفطي، تاريخ الحكماء، 272، اليوزبكي، دراسات في الحضارة،304.
(3) ابن جلجل، طبقات الأطباء،77.
(4) ابن أبي اصيبة، عيون الأنباء، 419- 420 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية 1/ 418.

ابواب لم ير مثلها، وكتابي هذا مشتمل على معرفة معادن ثلاثة: معرفة العقاقير، ومعرفة الآلات، ومعرفة التدابير (التجارب) "[1]. فهو منهاج تجاربه ومستقر علمه، ووصف فيه منهجه في البحث وطريقته في التجربة، فهو في القسم الأول من الكتاب يصف المواد التي يستخدمها على ادق الوجوه الممكنة في عصره، ثم يستمر في القسم الثاني فيصف الأدوات التي يستعملها بعناية تامة فقد وصف مايزيد على عشرين جهازاً ركبت من الزجاج او المعدن، بعدئذ يصف الطريقة التي اتبعها في تحضير الخميرة.

وفي القسم الثالث والأخير من الكتاب وهو اطول الأقسام، يعرض الرازي الطريقة الموصلة إلى اعداد النتائج المطلوبة، ومتى امكن الوصول إليها مرة فلن يكون هناك صعوبة في الوصول إليها مرة اخرى، كما كان يشرح كيفية تركيب الأجهزة المعقدة ويدعم شروحه بالتعليمات التفصيلية[2].

اكتشف الرازي حامض الكبريتيك وسماه (زيت الزاج) حينما استحضره باستقطار كبريتات الحديد الذي اسمه بالعربية (الزاج الأخضر)، ومازال الطريقة التي اتبعها الرازي في استخراج ذلك الحامض متبعة في استخراجه حتى اليوم[3]. اما الكحول فقد استخرجه بتقطير المواد النشوية والسكرية المتخمرة، فقد قال في وصفها " ان زيت الزاج يستخرج من كبريت الحديد وان الكحول يستخرج بتقطير المواد اللبية أو السكرية المتخمرة "[4].

---

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون،307.

(2) الدفاع، علي عبد الله، اسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة ؛ جلال شوقي (بيروت:1981م)، 220 ؛ مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 109.

(3) مظهر، تاريخ الفكر العربي،1/ 476.

(4) لوبون، حضارة العرب 476.

وكان الرازي يستعملها في الصيدلة، ويستعين بها في استخراج الأدوية و العلاجات حينما كان يطبب في مدارس بغداد والري، وكانت كتبه منهلاً اقتبست منه الكتب العربية واللاتينية، كما كان لها دور في نمو الكيمياء الحديثة[1].

جـ - الكندي:

ومن العلماء الذين برزوا في الكيمياء الكندي (ت: 252ه/ 866م)، وله عدة رسائل فيها منها رسالة في انواع الجواهر، ورسالة في الأصباغ، ورسالة في العطور وانواعها، ورسالة في كيمياء العطر، ورسالة في التنبيه على خدع الكيمياويين، ورسالة في بطلان دعوى صنعة الذهب والفضة وخدعهم[2]. وقد لقبه الغربيون فيلسوف العرب،وقد احصى له ابن النديم نحو مائتين وخمسة وستون مؤلفاً بين كتاب ورسالة موزعه في سبعة عشر فرعاً من فروع المعرفة[3].

د – ابن سينا:

لم تذكر عنه كتب خاصة بالكيمياء الا ان كتابه الشفاء احتوى على بعض الفصول المتعلقة بالكيمياء، واجرى تجارب كثيرة في ميدان الكيمياء واستطاع تعيين الوزن النوعي لمعادن كثيرة، وانكر فكرة تحول المعادن بعضها إلى بعض لأنه يرى " ان لكل معدن طبائع خاصة به لا تختلف بإختلاف الأطباع، بل في صورتها فقط، ويحتفظ بصفاته الأصلية "[4].

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 110 ؛ مظهر، تاريخ الفكر العربي، 60.

(2) ابن النديم، الفهرست،421.

(3) ينظر: الفهرست، 415- 421.

(4) الدفاع، العلوم البحتة، 148؛ اليوزبكي، دراسات في الحضارة،305.

هـ - البيروني:

بحث البيروني في كتابه الماهر في معرفة الجواهر، الفلزات والمركبات الكيمياوية الأخرى وبين صفاتها وخواصها الطبيعية والكيمياوية، ووصف خاماتها وطرق استخراجها، وبحث بالطرق الكيمياوية في تحضير السبائك والمركبات[1].

د- علم الفلسفة:

العلوم الفلسفية: هي كلمة يونانية الاصل، معناها الحكمة، وفيلسوف معناه محب الحكمة، كانت الفلسفة قديماً وحتى ايام العرب لايقصد بها دراسة الحكمة وحدها، وانما يقصد بها ايضاً المعرفة بالرياضيات والطب والفلك والموسيقى......الخ[2].

والفلسفة اولها محبة العلوم، واوسطها معرفة حقائق الموجودات، بحسب الطاقة الإنسانية، واخرها القول والعمل بما يوافق العلم. والعلوم الفلسفية اربعة انواع: اولها الرياضيات. والثاني المنطقيات.والثالث العلوم التطبيقية، والرابع العلوم الألهية[3].

اتخذ اليونان عن الشرق الكثير من معارفهم، وقد اعترف بذلك هيرودوس بقوله "عبرت الحكمة من الشرق" ويؤيده سارتر بقوله " ان نور العلم قد انبثق من الشرق، وما من شك ان معارفنا العلمية القديمة نحن الغربيون، مهما يكن امرها فأنما ترتد اصلا إلى الشرق، إلى تراث مابين النهرين ومصر"[4].

---

(1) اليوزبكي، دراسات في الحضارة،305.

(2) ابن خلدون، المقدمة،531.

(3) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا،1/ 81.

(4) اليوزبكي، حالة الحضارة العربية،325- 326.

وقد هيأت الكنيسة الطريق للثقافة الإغريقية، وانتفعت من التعاليم الفلسفية التي كانت سائدة في العالم الإغريقي، خلال القرون الأولى من الميلاد، وقد قادت الكنيسة المناظرات الفلسفية التي قام بها اريونس ونسطور وغيرهما، وبواسطة هؤلاء المسيحيين انتقلت العلوم الفلسفية وغيرها من التراث الإغريقي إلى العرب بوجه عام[1].

اما العرب المسلمون فلم يكتفوا بنقل العلم عن اليونانية، واستبقائه على حاله بل درسوه وزادوا فيه من نتائج قرائحهم وعقولهم، وبما نقلوه من علوم الفرس والهند والكلدان، فضلاً عما وضعوه من العلوم الإسلامية اللسانية، وما تفردوا به من قريحة الشعر[2].

وكان لتقدم الفلسفة اليونانية اعمق الأثر على الحياة الفكرية والثقافة الإسلامية في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، فأولاً ولدت حافزاً لصقل التطورات الإسلامية عن الإنسان وعلاقته بالله والكون، وذلك من خلال تعديل المفاهيم الإسلامية عن الخير لتتلائم مع المبادئ العامة للسلوك الأخلاقي والإحتماعي التي استنبطها سقراط وافلاطون وارسطو وفلوطين، وبيان ما يحتاج من ذلك إليه لتسديد العقل وتثقيفه نحو الحقائق ورده عن الزلل والغلط[3]. وثانياً اعطت دفعاً جديداً لتقمص عميق للشريعة، وهذا الإجراء بدأ بدمشق، كنتيجه للأحتكاكات مع لاهوتيين مسيحيين من امثال القديس يوحنا الدمشقي (ت: 102هـ/ 724م) وحواريه الذين تأثروا بالنزعة العقلانية اليونانية منذ

(1) معروف، اصالة الحضارة العربية، 428- 429.

(2) معروف، اصالة الحضارة العربية، 429.

(3) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا،1/ 73.

ظهور المسيحية. وثالثاً وضعت العرب ضمن التيار الرئيسي للمعارف الدنيوية، كما دل ذلك الإنتقال اللاحق للفلسقة والمعرفة اليونانية – العربية إلى اوربا الغربية في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي[1].

ان حياة المسلمين الروحية والسياسية والأخلاقية، تتمركز حول القرآن، الذي على الرغم من انه ليس وثيقة فلسفية فأن رواياته عن خلق الله للكون، ومركز الإنسان فيه وظاهرات المسؤولية الأخلاقية والحساب، ذات مضامين ميتافيزيقية عميقة، تتحكم بكل الفكر الفلسفي والفقهي في الإسلام[2]. وبذلك يقول ابن خلدون " وان ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فأن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا برهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية، وانما هو ممكن فيما مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى تجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها "[3].

وقد تبلورت هذه الفلسفة بين القرنين السابع والعاشر الهجريين / الثالث عشر والسادس عشر الميلاديين في تيارات اربعة رئيسية:

1- المشائية الأرسطوطائية الشرقية.

2- تعاليم اخوان الصفا.

3- الصوفية.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 33 ؛ اليوزبكي،دراسات في الحضارة،326.

(2) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، (بيروت: د. ت)،100.

(3) المقدمة، 97- 598.

4- الفلسفة الإسلامية النصية المحافظة[1].

المشائية الشرقية:

شكلت المشائية الشرقية تياراً بارزاً في الفلسفة العربية مابين القرنين الثالث والخامس الهجريين / التاسع والحادي عشر الميلاديين، وكان الكندي أول فيلسوف عربي مهد الطريق لظهور هذا التيار.

1ـ الكندي:

يعقوب بن اسحق (ت: 252هـ/ 866م) أول فيلسوف عربي متبحر كبير في المعرفة اليونانية السريانية، وتلميذ مجتهد لأفلاطون وارسطو وافلوطين، وبالإضافة إلى ذلك بإعتباره كان أول مفكر مسلم عظيم تنطح للمسألة الأبدية، التي تعالج انسجام الفلسفة مع الشريعة، فقد ابدا تسامحاً لانظير له، فيما اعلاه من تاريخ الفكر الإسلامي، وعلى الرغم من عمق اعجابه بالإغريق، فقد بقى ملتزماً تماماً بالمعتقدات الإسلامية[2].

كان الكندي الإنسان الوحيد الذي حاول توفير الدعم الفلسفي لمفاهيم القرآن الجوهرية، حول خلق الكون من العدم Exnihilo وشرعية الوحي المقدس، وبعث الجسد والفناء المطلق للكون من قبل الله، وذلك لأن الفلاسفة اللاحقون له، اما ارتضوا بالتضحية بقسم كبير من المعتقدات الإسلامية في سبيل

---

(1) جماعة من الأساتذة السوفيت، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب: توفيق ابراهيم سلوم، (دمشق: 1976م)، 1/ 145- 146.

(2) الشهرستاني،محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط3، ط8، (بيروت: 2009م) 501-502 ؛ فخري، ابن رشد، 100.

التوصل لأنسان اعمق، واما انكروها كلها نهائياً كما فعل الرازي وابن الراوندي وآخرون[1].

ومن خصائص الكندي البارزة، دقته في تحديد الألفاظ الفلسفية وفي وجوه استعمالها، ثم انه بنى البحث في الفلسفة على اساس في الرياضيات كما انه اتجه اتجاهاً ارسطوطاليسيا، ولكن تسربت إلى ارائه كثير من المعاني الإفلاطونية والإسكندرانية عن طريق الترجمات للكتب الإسكندرانية[2].

وقد الف الكندي خمسين تأليفاً في اكثر العلوم كما يقول صاعد الأندلسي " وله في اكثر العلوم تواليف مشهورة في المصنفات الطوال والرسائل الصغار يزيد عددها على خمسين تأليفاً، فمن كتبه المشهورة كتاب التوحيد المعروف بفم الذهب، ذهب فيه إلى مذهب افلاطون في القول بحدث العالم من غير زمانه هذا، ونصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة بعضها سوقسطائية وبعضها خطبية.... ومنها رسالة في ماهية ما بعد الطبيعة، ومنها كتابه في اثبات النبوية...، ومنها كتبه في علم المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس"[3] واما ما تبقى من كتبه الفلسفية، فهو قليل لايزال مخطوطاً ولم ينشر منه الا القليل[4].

موجز فلسفة الكندي:

الغالب على الكندي انه على رأي ارسطو في الزمان والمكان والصورة والمادة والحركة والطبيعة والسببية والعقل والنفس[5]. وبذلك وضع الكندي

(1) فخري، ابن رشد،100.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي،307.

(3) طبقات الامم،135- 136 ؛ القفطي، تاريخ الحكماء،220.

(4) ماجد، الحضارة الإسلامية، 214- 215.

(5) فروخ، تاريخ الفكر العربي،307.

اللبنة الأولى في توضيح حرية الإرادة توضيحاً فلسفياً، فلاحظ ان الفعل الحقيقي، كان وليد قصد وارادة، وان ارادة الإنسان قوة نفسية، تحركها الخواطر والسوائح، وهو من المؤمنين بالسببية[1] لظواهر الطبيعة والمجتمع، وطابعها القانوني، والكندي يسلم بوجود الله كعلة اخيرة للظواهر لا اكثر، حاول البرهان منطقياً على محدودية (جسم العالم) وعلى انه مخلوق لله[2]. كما انه يؤكد فكرة العناية الألهية التي تخضع الكون بمقتضاها لسنن ثابتة[3].

غير ان ميله الشخصي إلى رأي الدين، وتأثيره بما كان قد تسرب إلى الفلسفة المشوبة إلى ارسطو من الأراء الإفلاطونية والإسكندرانية، قد جعلاه بجانب ارسطو في بعض تفاصيل هذه المدارك. انه يجيز مثلاً ان يكون العالم متناهياً في الواقع، وان كنا نحن نستطيع ان نتخيله غير متناه، ثم يجيز ايضاً ان يكون الزمان متناهياً من اوله[4].

ويرى الكندي ان الرياضيات لا تكون بالإقتناع بل بالبراهين، فإذا اخذنا بالإقتناع، كانت ظناً من الظنون. والإعداد عند الكندي متناهية في نفسها، اي ان كل عدد مهما كان كبير فأنه متناه، غير ان سلسلة الأعداد يمكن ان تكون في خيالنا غير متناهية لأن بإمكاننا ان نزيد عدد بالجمع أو بالتضعيف بلا نهاية، ولكن المعدودات متناهية لأنها اجسام، ولأنها أشياء مادية مخلوقة[5]، قال الله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ [6] بالكتابة والتدوين.

---

(1) السرجاني، ماذا قدم المسلمون،350- 351.
(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة،1/ 147.
(3) السرجاني، ماذا قدم المسلمون،351.
(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 308.
(5) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 308.
(6) سورة النبأ: آية 29.

ويتكلم الكندي عن تناهي العالم والحركة والزمان في السياق التالي:

أ- يرى ان كل جرم (جسم) لابد له من شكل، ولا يمكن ان يكون تحت شكل بلا حدود، فكل جسم اذن متناه من حيث المكان، ثم ان الجسم جزء من الطبيعة، والطبيعة هي الموجود المتحرك (الخاضع للحركة) والمتعلقة بالسببية (إذ لا يمكن ان يوجد جسم بلا سبب) وما كان له سبب فلا يمكن ان يكون ازلياً، وبذلك يتضح لنا ان كل جسم متناه في المكان ومتناه في الزمان من اوله[1].

ب- ان العالم كله يجب ان يكون له شكل، والشكل الوحيد الممكن للعالم هو الشكل الكروي.

جـ- وبما ان لكل موجود علة سابقة عليه ضرورة، فلابد ان يكون لهذا العالم علة ايضاً، فيتضح من ذلك، ان العالم متناه من حيث الزمان، وانه محدث.

د- والحركة بطبيعتها تالية لوجود الجسم، إذ لا يمكن ان يكون ثمة حركة، اذ لم يكن ثمة جسم يتحرك، فالحركة ايضاً حادثة متناهية من اولها ايضاً.

هـ- والزمان عند الكندي شيء، وهو قياس للحركة، وحادث بحدوثها من العالم، والحركة والزمان عند الكندي اذن متناهية وحادثة[2].

وفي مفردات العالم الطبيعي يقول الكندي ان سطح الماء (البحر) كروي، ثم يتكلم عن المد والجزر، ويرى انهما ضروريان في البحار، وانهما من اثر حرارة الشمس في الدرجة الاولى قال: " واذا كانت الشمس من الجهة الشمالية،

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 310.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي،310.

سال الهواء إلى الجهة الجنوبية فيسيل ماء البحر بحركة الهواء إلى جهة البحر الجنوبية". وهو يرى القمر ايضاً صلة بحدود المد والجزر من جهة حرارة القمر ايضاً، غير انه يرى تكافأ بين حركة القمر وحركة المد [1].

ومن مآثر الكندي المهمة قوله بدرجات ثلاثة للمعرفة: اولها المنطق والرياضيات تليها علوم الطبيعة ومن ثم الميتافيزيقية[2]. والمعرفة تكون عن طريق العقل ومن طريق الحواس، وثم من طريق المخيلة، التي هي مرتبة وسط بين العقل والحس. والنبوة ضرورية للبشر في الهداية وفي اﺍلمعرفة[3].

وبعد ذلك ظهرت طبقة من الفلاسفة قائمة بذاتها تتمثل بالفارابي وابن سينا وكلاهما له تآليف نفيسة في الفلسفة، ونبغا نبوغاً كبير، بحيث قيل الحكماء اربعة اثنان قبل الإسلام وهما سقراط وابقراط واثنان بعد الإسلام وهما الفارابي وابن سينا.

2ـ الفارابي:

ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ولد بفاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد، فنشأ فيها، وقرأ بها الفلسفة على يد يوحنا بن حيلان في ايام الخليفة المقتدر، واستفاد منه حتى برز في هذا العلم واربى على اقرانه، وكان يحضر حلقة ابي بشر بن يونس، وسمع منه شرحه لكتاب ارسطو في المنطق، حتى قال بعض علماء هذا القرن: "ما ارى ابا نصر الفارابي، اخذ طريق تفهم

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 310.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1/ 147.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 310.

المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من ابي بشر، وكان ابو نصر يحضر حلقته من غمار تلامذته "[1].

ولم يزل ابو نصر ببغداد مكيناً على الإشتغال بهذا العلم حتى بز فيه اهل زمانه والف به معظم كتبه، ثم سافر إلى دمشق، ثم توجه إلى مصر، وقد ذكر الفارابي في كتابه الموسوم (السياسة المدنية) انه ابتدأ بتأليفه في بغداد واكمله بمصر، ثم عاد إلى دمشق واقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة الحمداني، فاحسن إليه[2].

اكتسبت مصنفات الفارابي في المنطق شهرة عظيمة، حتى ان ابن سينا بالذات قد اخذ المنطق والقياس منه، والفارابي نهج نهج ارسطو في تعاليمه وتقسيماته، والتدرج وقواعد القياس والبرهنة، ولكنه وضع قواعد لهما، وكشف المغالطات ووسع بعض النقاط التي اوجزها ارسطو ولذلك اطلق عليه المعلم الثاني بعد ارسطو[3].

وكانت كتبه في الفلسفة، وبعضها شرح لمؤلفات ارسطو أو مختصرات لها وبعضها الآخر من تأليفه ليعبر بها عن رأيه، وقد احصى له ابن ابي أصيبعة مائة وثلاثة عشر مؤلفاً مابين كتاب ورسالة[4].

---

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/ 954 ؛ غالب، مصطفى، فلاسفة الشرق والغرب (بيروت: 1968م)، 157.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/ 155.

(3) غالب، فلاسفة الرق والغرب،160 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 318.

(4) ينظر، عيون الأنباء، 562- 564.

وله كتب في اغراض فلسفة افلاطون وارسطو ويشهد له بالبراعة ؛ وصناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة، اطلع فيها على اسرار العلوم وثمارها. بدأ بفلسفة افلاطون، ثم تبع ذلك بفلسفة ارسطو. فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة، ثم بدأ بوصف اغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية، كتاباً كتاباً، حتى انتهى به القول إلى أول العلم الهي، والإستدلال بالعلم الطبيعي عليه[1]. وبذلك يقول صاعد الأندلسي:

" واربي عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما تحتاج إليه منها من كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وايحاء التعاليم... وله كتاب في اغراض فلسفة افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة، والتحقق بفنون الحكمة، وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر، وتعرف وجوه الطلب، اطلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علماً علماً، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً، ثم بدأ بفلسفة افلاطون فعرف غرضه منها وسمى تواليفه فيها، ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس، مقدماً لها مقدمة جليلة، عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة... حتى انتهى فيه القول في النسخة الواصلة الينا إلى أول العلم الألهي والإستدلال بالعلم الطبيعي عليه.. "[2].

ترك لنا الفارابي تأليف وتصانيف كثيرة، وقد اتى على ذكر مؤلفاته القفطي وابن ابي أصيبعة وجعلاها، سبعة عشر شرحاً وستون كتاباً وخمس

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء 559- 560.

(2) طبقات الأمم، 138- 139 ؛ غالب فلاسفة الشرق والغرب،159.

وعشرون رسالة منها اثنتا عشر كتاباً في المنطق وتسعة في الرياضيات والنجوم والكيمياء و وثلاثة كتب في الموسيقى ومن كتبه:

1- رسالة في العقل،ذهبت فيها إلى ان العقل له معاني كثيرة، فالجمهور يقصدون بالعقل التنقل والمتكلمون يعنون به الأمور المشهورة المتعارفة عند الجمهور.

2- كتاب المدينة الفاضلة، أو المدينة الجاهلة أو المدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة والمدينة الضالة، أو كتاب السيرة الفاضلة، أو الملة الفاضلة[1]. ويتكون الكتاب من قسمين: الأول فلسفي ماورائي، شرح فيه مذهب ارسطو ومذهب افلاطون بالأمور العقلانية، وبسط بالنظريات المتعلقة بمكونات الوجود ومبادئ الموجودات والثاني بحث فيه الفلسفة السياسية، وتعرض للتعاون بين البشر واصناف المدن[2].

ان المدينة الفاضلة اقرب إلى المثال المعقول منها إلى الواقع الحسي، بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية، ورأيه في مراتب الموجودات وارتقائها من الشريف إلى الأشرف، حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتتصل بالأله، فكلما ان الأله ملك السماء والعالم، كذلك الملك الفيلسوف هو رئيس المدينة ويديرها، وكما ان الكواكب والأفلاك مراتب ودرجات، فشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها، وكذلك جسد الأنسان منه اعضاء متعاونة، كتعاون اعضاء المدينة، واتصالهم برئيسها، فالكون والمعمورة الفاضلة

(1) لمزيد من المعلومات ينظر، صليبا، جميل، من افلاطون إلى ابن سينا، (بلا: د. ت) 509 وما بعدها.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب،161.

والأنسان حلقات مختلفة لسلسلة واحدة، ان رئيس الحكومة الفاضلة حكيم تشرق عليه من الفعل الفعال صور تجعل افعاله منسجمة بنظام الكون على الوجود، وهكذا تنسق الموجودات وهكذا تتصل السياسة بالفلسفة، وتنطبق الفلسفة على الوجود، وهكذا ايضاً تتصل النفوس بعضها ببعض، وتزداد لذة السابقين بانضمام اللاحقين اليهم وبذلك يقول الفارابي "واذا مضت طائفة، فبطلت ابدانها، وخلصت انفسها، وسعدت، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم، وفعلوا افعالهم فاذا مضت هذه ايضاً في السعادة إلى مراتب اولئك الماضين، واتصال كل واحد بشبيهه في النوع والكيفية والكمية "[1].

ويدوم هذا الإتصال بين الماضي والحاضر إلى غير نهاية، فأهل المدينة الفاضلة سواء كان ذلك قبل الموت أو بعده، ان مدينة الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة، فهي حلم لذلك، ولكن الأحلام ليست دائماً خالية من الحقائق، وكثيراً ما يفضل الخيال على الحقيقة، وتتيح الحقائق من خيوط الأحلام.

3- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، اي كتاب التوفيق بين افلاطون وارسطو، يقول الفارابي في مقدمة هذا الكتاب "رأيت اكثر اهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين، اختلافاً في اثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي امر النفس والعقل...... وقد اردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجميع بين

---

(1) اراء المدينة الفاضلة، 95 ؛ صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا، 59 هامش.

رأييهما، وإلا بأنه عما يدل نحوى قوليهما، ليظهر الإتفاق بين ما كان يعتقدانه ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما "[1].

وبذلك يمكن ان نستنتج ان كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، يدل على ان افلاطون وارسطو في عيني الفارابي منزلة واحدة وهو يسميهما ((الحكيمين المقدمين والأمامين المبرزين)) كما يدل على ايمان الفارابي بوحدة الفلسفة، بالرغم من اختلاف الفلاسفة لأن الزمان لا يبدل مقاصدها وغاياتها بل يبدل صورها وطرائقها، وانه كان يقول بوحدة العقل، واتفاق الناس فيه، وانه كان مؤمناً باتفاق الحكمة واحدة هي لا تخالف الدين، لولا ايمان الفارابي بوحدة العقل والفلسفة والدين لما حاول الجميع بين رأيي الحكيمين.

4- رسالة فصوص الحكم، تعرض فيها موضوعات فلسفية عديدة، مثل الإحساس والقصور والسعادة، والمادة والإنسان.

5- كتاب احصاء العلوم، وهي المجادلة الأولى المكتملة نسبياً والتي وضعت اساساً طيباً لمجموعة من المفكرين الذين توسعوا في تصنيف العلوم[2] ويقول القفطي عن هذا الكتاب " لم يسبق إليه، ولا ذهب احد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلم كلها عن الأهتداء به، وتقديم النظر فيه "[3].

واخيراً يمكن القول ان الفارابي شيخ فلاسفة المشرق، وكان لكتبه الأثر الكبير. بعد وفاته، فأن الفلاسفة المتأخرين مدينين للفارابي واثاره الكثيرة من

(1) غالب، فلاسفة الشرق والغرب،162.
(2) طاهر، الفلسفة الإسلامية،104.
(3) اخبار الحكماء،182.

افكاره ونظرياته وقد امتد تاثيرها إلى فلاسفة الأندلس، وكأبن ماجة وابن طفيل وابن رشد وموسى بن ميمون الذي يقول " فأني انصح لك بالا تقرأ في المنطق الا كتب الحكيم ابي نصر الفارابي لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات، ادق من الدقيق "[1].

موجز فلسفة الفارابي:

كان للفارابي ثلاثة منابع يستمد منها فلسفته، الفلسفة اليونانية وخاصة مذهب افلاطون وارسطو، والديانة الإسلامية، والعقل الذي يوفق بين الفلسفة اليونانية، بعضها مع بعض من جهة، وكلها مع الإسلام من جهة اخرى، وهذا التوفيق يحتاج إلى عقل قوي، لأن الفلسفة اليونانية مذاهب مختلفة ويصعب التوفيق بينها، ولأن عماد الفلسفة العقل المطلق، وعماد الدين القلب، ومن اظهر امثلة ذلك من النوع الأول كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) ومن النوع الثاني، انه الف كتابه (اراء اهل المدينة الفاضلة)[2] تحاكي في اجزاء كثيرة منها افلاطون في جمهوريته، وانفذ منها ما لا يتفق مع الإسلام اتفاقاً واضحاً، وزاد عليه أشياء كثيرة من تعاليم الإسلام، مثال ذلك الشروط التي شرطها في الأمام،الذي يسيطر على مدينته الفاضلة فقال " ينبغي ان يكون هذا الرئيس سليم البنية، قوي الأعضاء نابهاً جيداً جيد الفهم والتصور، قوي الذاكرة، كثير الفطنة، سريع البديهة، حسن العبارة، محباً للعلم، والأستفادة، متحلياً بالصدق والأمانة.... الخ "[3] وهذه كلها مأخوذة من جمهورية افلاطون.

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية،1/ 320.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 562- 563 ؛ امين، ظهر الإسلام، 2/ 294 ؛ ماجد، الحضارة الإسلامية،215- 216.

(3) امين، ظهر الإسلام 2/ 294- 295.

وزاد عليه شرط استمده من الدين، وهو انه لابد لرئيس المدينة ان يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والألهام[1].

الإلهيات:

ان الوجود عند الفارابي ينقسم إلى واجب الوجود وممكن الوجود وليس هناك غيرهما من الوجود، وطرائق معرفتنا الله هو الموجودات التي تصدر عنه فمن الله الواحد تصدر الكل، وعند الله منذ الأزل صور الأشياء ومثلها[2]. ويعتقد انها موجودة في عالم الربوبية، وقال: ان ارسطو يعتقد ان الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم، لأنه إذا كان المبدع الأول موجوداً بهذا الكون، بجميع مافيه، فواجب ان يكون عنده صور مايريد ايجاده في ذاته، ولولا وجود المثل في العقل الألهي، لما كان له مثال ينحو نحوه فيما يفعله ويبدعه[3].

ان الموجود الأول موجود بذاته وليس لوجوده سبب، بل هو السبب لوجود سائر الموجودات، وهو برئ من جميع انحاء النقص، ومن اجل ذلك كان وجود اقدم الوجود، وافضل الوجود معاً، والموجود الأول كان دائماً موجوداً بالفعل، ولم يكن قط موجوداً بالقوة – اي افعال لم تظهر بعد ــ من اجل ذلك وهو ازكى دائم الوجود بجوهره وذاته، ثم هو ليس مادة وليس له صورة، لأن الصورة لا تقدم الا في المادة. والموجود الأول مخالف لكل موجود آخر، فلا يكون ثمة شئ مثله حتى يكون شريكاً له وبما ان الموجود الأول لايشبه شئ من

(1) امين، ظهر الإسلام 2/ 295.

(2) امين، ظهر الإسلام 2/ 295.

(3) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا، 54.

الموجودات، كان كل ما فيه خاصاً به وحده ولذلك كانت وحدته عين ذاته، وعين وجوده[1].

وقال الفارابي بوجود العالم الخارجي بشكل مستقل عن القوى الخارقة ـــ ويتألف العالم المادي عنده من اجسام أو عناصر طبيعية ستة: العناصر البسيطة، والمعادن، والنبات، والحيوان، والإنسان، والأجسام السماوية[2].

الفيض والعقول الابداعية:

يذهب الفارابي إلى ان الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض، لأن الوجود يفيض فيضاً ضرورياً، الا انه ليس لغاية، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، بل ان هذا الأيجاد جود منه، فالوجود تصدر عنه كما تصدر النور من الشمس، والحرارة عن النور، "ومتى وجد للاول الوجود الذي له، لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر المخلوقات"[3].

ومن ثم يأتي دور مراتب الموجودات التي فاضت عن الموجودات والتي فاضت عن الموجود الأول فيقول "ويفيض عن الأول وجود الثاني، فهذا هو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو مادة، فهو يعقل بذاته ويعقل الأول فيما يعقل من الأول، يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى"[4].

---

(1) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 166- 167.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1/ 147.

(3) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 168.

(4) امين، ظهر الإسلام، 2/ 295 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 169.

ثم يستمر الفيض عند الفارابي على هذه الصورة، فيأتي في المرتبة الثالثة وجود العقل الفعال، وهو المسمى ايضاً روح القدس، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي، وفي المرتبة الرابعة، النفس، وكل من العقل والنفس، لا تكون على حالة واحدة بل تتكثر بتكثر افراد الانسان، وفي المرتبة الخامسة، توجد الصورة، وفي السادسة المادي أو الهيولا، وبهاتين تنتهي سلسلة الموجودات.

والمراتب الثلاثة الاولى، الله وعقول الافلاك والعقل الفعال، ليست اجساماً اما المراتب الثلاثة الأخيرة، وهي النفس والصورة والمادة فهي تلامس الأجسام، وان لم تكن ذواتها اجساماً[1].

النفس:

قسم الفارابي النفس إلى اربعة اجزاء اساسية، وجعل منها قوة تتبعها والأجزاء الأساسية هي: المغتذية أو الغاذية، وهي اولى قوى النفس الكاملة ومنها يستمد الجسم الاغتذاء والنمو والتكاثر. ثم الحساسة وتشمل الحواس الخمسة المادية، اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، والقوة المتخيلة التي مركزها القلب، ومهمتها حفظ المحسوسات بعد مفارقة اعضاء الحس. ثم القوة الناطقة، وهي التي تجرد التصورات، فتستخلص منها الافكار بالنطق. والنفس عند الفارابي هي صورة الجسد ولكنها منفصلة عن العقل الذي يسميه الفارابي (صورة النفس)[2].

---

(1) امين، ظهر الإسلام، 2/ 295.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب،171.

خلود النفس:

لقد جعل الفارابي للنفوس بعد الموت ثلاث احوال: الخلود في النعيم والخلود في الشقاء والهلاك والعدم، وقد خص اهل المدينة الفاضلة بالخلود بالنعيم لنفوسهم فقال" إذا مات جماعة من اهل المدينة الفاضلة، وخلصت نفوسهم من ابدانها، اصبحت تلك النفوس سعيدة، كما كانت قد اكتسبته في حياتها الدنيا "[1].

اما اهل المدينة الفاسقة، فلهم الخلود في العذاب، لأنهم يعرفون الأراء الفاضلة ولكنهم يعملون اعمال اهل المدينة الجاهلة، فتكتسب نفوسهم هيئات نفسانية رديئة. وفي الحياة الدنيا لا يشعر اهل المدينة الفاسقة بهذ العذاب، لأن الحواس تكون مشغولة بالإلتذاذ بمحسوساتها، ولكن إذا تخلصت النفس من الجسد فتشعر النفس حينئذ بالعذاب، وتبقى الدهر كله في اذى عظيم[2].

اما نفوس اهل المدينة الجاهلة، الذين لا يعرفون شيئاً من اراء اهل المدينة الفاضلة، فلا تتصور في نفوسهم المعقولات، لأنها لا تختلف عن اجسامهم ومتى انحلت اجسادهم تنحل نفوسهم وتصير كلها إلى العدم[3].

3ـ ابن سينا:

ابن سينا (ت: 428هـ/ 1037م)، طبيب في المقام الأول، وعالم طبيعي في المقام الثاني، ثم هو فيلسوف، تعلم الفلسفة على يد ابو عبد الله النائلي، حيث

(1) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 181.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب،181.

(3) غالب، فلاسفة الشرق والغرب،181.

يقول: " ابتدأت بكتاب ايساغوجي على النـائلي....حتـى قـرأت ظـواهر المنطـق عليه. اما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة، ثم اخذت اقرأ الكتـب علـى نفسـي، واطالع الشروح حتى احكمت علم المنطق، وكذلك كتاب اقليدس، فقرأت مـن اوله خمسة اشكال اوسته عليه، ثم توليت بنفسي حل بقيـة الكتـاب بأسـره، ثـم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت من مقدماته، وانتهيت إلى الاشكال الهندسية قال لي النائلي، تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها علي لابين لك صـوابه مـن خطئه "[1].

وعرف ابن سينا الفلسفة الخاصة من طريق الفارابي، ولكنـه توسـع ففـاق الفارابي، وهو منظم الفلسفة والعلم في الاسلام، كما كـان ارسـطو في اليونـان، ودون ابن سينا المنطق تدوينا واضحاً وافياً، حتى اسـتحق لقـب المعلـم الثالـث، وكذلك عرف بلقب الشيخ الرئيس، وقد عده سارتون من اعظم علماء الاسلام ومن اشهر مشاهير العلماء[2].

ولم يقيد ابن سينا نفسه بمذهب فلسفي واحد، بل كـان مـتخيراً، اخـذ مـن الاقدمين: من افلاطون وارسطو، ثم وقف متسائلاً امـام المـذهب الاسـكندراني واخذ اكثر ما قاله الفارابي[3]. حيث استخرج من كل ذلك فلسفة اسلامية.

بلغ ابن سينا في تعلقـه بالفـارابي، ان بـذل كـل مجهـود في تفهـم نظرياتـه وافاض في شرحها وتوضيحها، بحيث منحهـا نفـوذاً وسـلطاناً، لم تنلـه علـى يـد

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 401 – 402.

(2) ماجد، الحضارة الإسلامية، السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 351 ؛ اليوزبكي، دراسـات في الحضارة، 328 –329.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 406 - 407.

واضعها ومبتكرها، ولئن كان للفارابي فضل السبق فلتلميذه فضل البيان والايضاح[1].

كان ابن سينا من ذوي المواهب النادرة والعبقرية الفذة، فكانت حياته تفيض نشاطاً وحيوية، وتحفل بالانتاج والتأليف والابداع، فكان انتاجه متنوعاً وغزيراً.

وضع في مختلف العلوم ما يزيد على مائة كتاب ورسالة[2]، يعتبر بعضها موسوعات ودوائر معارف، اذ جمع فيها شتات الحكمة والفلسفة، وما انتجه المفكرون الاولون، واضاف إليها اضافات اساسية وهامة جعلته من المتقدمين في تاريخ الفكر، مما دفع سارتر إلى الاعتراف بانه "اعلم علماء الاسلام ومن اشهر مشاهير العلماء المسلمين"[3] وقال ديورانت عن كتابيه الشفاء والقانون: "هما ارقى ما وصل إليه التفكير الفلسفي في العصور الوسطى، وهما من اعظم البحوث في تاريخ العقل الانساني"[4]. وقال ايضاً "كان ابن سينا عظيم الاثر، فمن جاء بعده من الفلاسفة والعلماء، وقد تعدى هذا الاثر بلاد المشرق إلى الاندلس، حيث شكل فلسفة ابن رشد وموسى بن ميمون والى العالم اللاتيني وفلاسفته"[5].

وبعد وفاة ابن سينا، لم تظهر في مشرق العالم الاسلامي اي فيلسوف مشهور وربما كان ذلك نتيجة لظهور الغزالي (ت: 505هـ/ 1111م) وشهرته

---

(1) أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1 / 328.

(2) ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 419 – 421.

(3) طوقان، العلوم عند العرب، 148 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون،351.

(4) قصة الحضارة، 2/ 211.

(5) ديورانت وقصة الحضارة، 2/ 211 ؛ أبو عبية، الحضارة الإسلامية، 1/ 329.

الواسعة التي اسهمت باوفر نصيب من الابتعاد عن الفلسفة، التي اخذت طرائقها إلى الاندلس فأخذت حركة فكرية، اساسها الانتصار للفلسفة، فظهر هناك اعلام الفلسفة.

ملخص فلسفة ابن سينا:

الفلسفة في تعريف ابن سينا، علم عن الوجود بما هو وجود، ان موضوع الفلسفة ليست المظاهر الفردية للوجود بل الوجود ككل ويقسم ابن سينا الفلسفة إلى ثلاثة اجزاء: الفيزياء وعلم الطبيعة والمنطق (علم طرائق معرفة الطبيعه والانسان) والميتافيزقيا (علم معرفة الوجود ككل)[1].

يعترف ابن سينا بالوجود الموضوعي كالطبيعة واعتمد في اعماله الطبيعية، الوقائع والتجارب، وكثير ما ترك مواقع المثالية والدين باتجاه المادية.

وفي المنطق يشارك ارسطو في ارائه و وكثير ماعرض اراء ارسطو كما هي وتعريتها من الشوائب والتشويهات التي طرأت عليها في العصر الوسيط، وانه في عرضه لقوانين الفكر المنطقي واشكاله، يحاول استنتاجها من خصائص الوجود ذاته، فالمقولات والمبادئ المنطقية عنده، يجب ان تتفق مع الأشياء اي مع قانونيات العالم الموضوعي[2].

وقد اعار ابن سينا انتباهاً خاصاً للعلاقة المتبادلة بين الفيزياء والمنطق والميتافيزيقيا، فالفيزياء تهب المنطق فكرة السببية، والمنطق يسلح الفيزياء بالمنهج، ويروي ابن سينا ان مادة العلم الاسمى (الميتافيزيقيا) ليست الأشياء الفردية،

(1) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة،1/ 148.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1/ 148.

وان مادتها هي الوجود المطلق، بماهو مطلق، ومحتوى مسائلها ــ حالات الوجود التي تنبع من الوجود ذاته وتقترن به دائماً[1].

اما الماهية والوجود لا يتطابقان في الأشياء المحدودة فمن مفهومنا عن الشيء، لا يمكن بالضرورة استنتاج وجوده. اما في الله الكائن اللامتناهي فتتطابق الماهية والوجود من مفهوم الله يلزم بالضرورة وجوده[2].

أولاً: نظرية السعادة:

بذل ابن سينا جهداً كبيراً في التوفيق بين فلسفة ارسطو والافلاطونية الحديثة والاسلام، وهو يدور في فلسفته كثيراً على نظرية السعادة، وهو يعتقد ان الخير يفيض على العالم من المبدع الأول، وكل الموجودات سابحة في بحر من الخير، وكل منها ينال الخير، ما هو جدير به، وما هو موافق له، وهذا النظام الموجود في الكون هو احسن نظام يمكن ان يكون عليه الوجود[3].

ان السعادة من اتباع كل لذة، بل يراها في الكمال والخير و ويدل على ذلك انقسام الذات عنده إلى غالية وخسيسة فمما قاله " لا يجب ان يتوهم العقل ان كل لذة فهي كلذة الحمار "[4] ولذلك كانت الغايات العقلية السامية، اكرم على النفس من الشهوات، فالنفوس الكريمة، تحتقر هذه الشهوات، والنفوس تستطيع اذن بما فيها من استعداد والشوق ان تصل إلى شئ من السعادة في هذه

---

(1) ابن سينا، كتاب العلم، (دو شانيه: 1957م)، 141 ؛ مجموعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1/ 149.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1/ 149.

(3) امين، ظهر الاسلام، 2/ 299.

(4) ابن سينا، النجاة، 497 ؛ صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،129- 130.

الدنيا، وذلك بالتأمل والتفكير في المبادئ الروحانية، الاشتياق إلى الخلود، فأذا ترفعت عن الأمور المحسوسة، وتطلعت إلى المثل العليا وادركت من السعادة ما لا يخطر على قلب من ينزع إلى المادة ويتمسك بشواغلها[1].

اما في الحياة الثانية، فأن النفس قد تدرك السعادة الحقيقية، وقد تشقى شقاء مؤقتاً أو شقاءاً ابدياً، فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادئ الروحانية تصوراً صحيحاً وتصديقه بها تصديقاً يقينياً[2].

وبحث في كيف وجد الشر في هذا العالم وما هي حكمة الله في وجوده وكيف فاض الشر عن المبدع الأول، وهو خير مطلق، وهل تتولد الظلمة من النور ام ينشأ النقص عن الكمال، الم يكن في وسع المبدع الأول ان يوجد خيراً مطلقاً فبرأ من الشر، وان يبدع اللذة ولا يخلق الالم، وبنى اجاباته على ان هذا العالم الذي نحن فيه عالم كون وفساد، وهو يقتضي وجود الخير مع الشر وعنده ان الخير من طبيعة الوجود، والشر من طبيعة العدم[3].

وتنقسم اللذات عنده إلى عالية وخسيسة فهو يقول " لا يجب ان يتوهم العاقل كل لذة كلذة الحمار "[4] ولكن اية قيمة لهذه الحالات الطبيعية الخسيسة، اذ نفقت إلى اللذات العالية، فعنده ان اللذات المعنوية افضل من اللذات المادية بذلك يرى ان كمال الانسان في تحرره من الشهوات[5].

---

(1) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا، 130- 131.

(2) صليبا، من فالاطون إلى ابن سينا، 136.

(3) امين ظهر الاسلام، 2/ 199.

(4) ابن سينا، النجاة، 497.

(5) امين، ظهر الاسلام، 2/ 199.

ثانياً: النفس:

استطاع ابن سينا بما اوتية من عبقرية ان يجعل من علم النفس محوراً لفلسفته وارائه النفسية في العلم الطبيعي. وقد اثبت وجود النفس بالحدس والاستدلال والاستنباط فقال "ارجع إلى نفسك وتأمل.... هل تغفل عن وجود ذاتك، ولاتثبت نفسك ماعندي، وان هذا يكون للمستبصر "[1].

والنفس في رأي ابن سينا، اتصلت بالفيض في ثنايا ترتيب العقول وهي على هذه الحالة لا يمكن ان تأتي من شئ مادي، وليس النفس وجود سابق عن وجود بدنها، اي كلما جدت بدن حدثت له نفس خاصة به وبذلك يقول "والدليل على ان للنفس الانسانية حادثة مع حدوث البدن، وانها متفقة معه في النوع والمعنى "[2].

ان النفس صورة الجسد، الا ان هذه الصورة لا تفيض على الجسد الا عند حدوث الاستعداد لها، فالجسد لا ينشأ النفس بذاته، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال، فالنفس الفردية، اذن حادثة قال ابن سينا "انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا، ثم خلق منها امزجة شتى، واعد كل مزاج النوع، وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الالواح عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان "[3].

والدليل على ان النفس الانسانية حادثة مع حدوث البدن انها متفقة في النوع والمعنى فأن وجدت قبل البدن، فأما ان تكون متكثرة الذوات أو تكون

---

(1) ابن سينا، الارشادات، 1/ 121؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 80.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 81.

(3) ابن سينا، الارشادات، 1/ 120 ؛ صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا، 107- 108.

ذاتاً واحدة، وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة، فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة الذوات، لان تكثرها، اما ان تكون من جهة الماهية والصورة، واما ان تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرين بالأمكنة والازمنه والعلل[1].

أ- وحدة قوى النفس:

ان النفس مبدأ الافعال والحركات، وان هذه الافعال اما ان تكون نباتية أو حيوانية أو انسانية، ولذلك انقسمت النفس عند ابن سينا إلى:

1- النفس النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي، آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، فالقوى النباتية اذن ثلاث، المولدة والمنمية والغاذية، وهي موجودة في النبات والحيوان والانسان[2].

2- النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي، آلى من جهة، وما يدرك الجزيئات، ويتحرك بالارادة، وتنقسم النفس الحيوانية إلى قوتين: المحركة والمدركة، فالمحركة مبدأ الافعال، والمدركة قوة الاطلاع على العالم الخارجي[3].

3- النفس الانسانية، فهي النفس الناطقة و وهي تنقسم إلى قوتين: القوة العاملة، والقوة العالمة، وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً، فالعاملة هي العقل العملي والعالمة هي العقل النظري[4].

---

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، 3/ 633.

(2) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،109.

(3) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،109.

(4) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،109.

ولكن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد اقسامها، ولان افعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد، ولو كانت قوى مختلفة لا تجتمع عند ذات واحدة، لكان اللمس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب، الا اننا نعلم ان الغضب لا يكون الا بطريق الحس، وهذا يدل إلى ان قوة الغضب وقوة الحس تجتمعان في ذات واحدة.

ب- اكتساب النفس للمعرفة:

ان المعرفة لا تكون بالاحساس وحده، لان الاحساس لا يدرك المعاني المجردة، بل يمزجها باللواصق الحسية، والحس لا يدرك الصورة الا في المادة وعلائق المادة، اما القوة النظرية فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته مجرداً عن اللواصق القريبة، وهذا المعنى المجرد المعقول ليس من شأن الحس ان يدركه ويعقله[1].

ج- خلود النفس:

ان النفس حادثة، ولكن حدوث النفس بحدوث الجسد، ولا يلزم عنه بطلان النفس ببطلان الجسد، واضف إلى ذلك ان النفس جوهر بسيط والبسيط لايفسد، لان الفساد، انما هو انحلال العناصر، ولو كانت النفس قائمة بالجسد يتطلب ببطلانه، الا انها مستقلة عنه، فلا تنحل بانحلاله ولا تفسد، انها قيمة فيه الى حين، وعلاقتها به علاقة جوار عرضي، لا علاقة اتحاد ذاتي انها تتألم في الجسد، وتعلم انها ستفارقه، فاذا فارقت الحمى، ودنت من الفضاء الواسع، واتصلت بالجواهر العلوية سجعت وغردت، لأنكشاف الغطاء عنها قال ابن سينا:

---

(1) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،116.

حتى إذا قرب المسير من الحمـــــى   ودنا الرحيل إلى الفضاء الاوسـع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت   ما ليس يدرك العيــون الهجــع[1]

ثالثاً: نظرية الفيض:

تـبين كيـف تـصدر الموجـودات عـن الأول، فتـزعم ان هـذا الـصدور ضروري، ناشئ عن طبيعة المبدأ الأول، فالوجود يصدر عنه، كمـا يـصدر النـور عن الشمس والحرارة عن النور، وكأن هناك قانونا لتطور الكائنات، وانتقالها من الواحـد الكـثير، ومـن الأول إلى العقـول، اي مـن الوجـود الابـدي المطلـق إلى الوجود الزماني المتغير، وان هذه النظرية ترجع إلى افلاطون، وهـي تختلـف عـن اراء ارسطو وتستند نظرية الفيض إلى ثلاث مبادئ:

المبدأ الأول: هو انقـسام الموجـودات إلى ممكـن وواجـب، فالالـه واجـب بذاته، اما الموجودات الاخرى، التي تصدر عنه فممكنـه بـذاتها، واجبـة بالالـه. فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا نستطيع تصور عدمه، اما الواجب تغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مباين لذاته، فالاله واجب الوجود بذاته، لانـه لا يحتاج في وجوده إلى شئ آخر غيره، فالموجودات اما ان تكـون واجبـة الوجـود، واما ان تكون ممكنة الوجود، مثال ذلك ان المعلول واجب بالعلـة، الا انـه بذاتـه ممكن، إذا كانت النارعلة الحرارة، وكانت الحـرارة ممكنـة بـذاتها وواجبـة النـار، وكذلك إذا كان الله علة وجود العالم كان العالم ممكناً بذاته واجباً بالعلة[2].

---

(1) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،122.

(2) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا،84- 85.

المبدأ الثاني: هو المبدأ القائل لا يصدر عن الواحد الا واحد "ان الواحد من حيث هو واحد، وانما يوجد عنه واحد "[1]، ومعنى ذلك ان الأول واحد في جميع الوجوه، فاذا صدر عنه وجود، وجب ان يكون ذلك الوجود واحد مثال ذلك ان الاله لا يبدع الا العقل الأول لانه واحد.

المبدأ الثالث: هو مبدأ الابداع أو التعقل، وهو مبدأ الابداع في الجواهر المفارقة ناشئاً عن التعقل أو التفكير قال "ان تعقل الاله هو علة الوجود على ما يعقله" فاذا فكر العقل في شيء وجد ذلك الشئ على الصورة التي فكر العقل فيها، فالعقل الأول ينشأ عن تأمل الاله لذاته، واذا فكر العقل في الاله فاض عنه عقل ثاني، لان هذه العقول المجردة، بعيدة عن علائق المادة ولواحقها فيوجد عن تعقلها عقول اخرى من غير ان يكون هنالك مانع من ذلك[2].

ان هذه المبادئ الثلاثة توضح كيفية صدور الموجودات عن الأول، وان فيض الموجودات عن الأول، انما يكون بمزج هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض، لان ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاثة في ذاته، فهو واجب وواحد وعقل.

هـ- علم الموسيقى:

علم الموسيقى "هو المدخل إلى علم صناعة التأليف والبيان، بأن النغم والالحان الموزونة لها تأثيرات في نفوس المستمعين لها كتأثير الادوية والاشربة والترقيات في الأجسام الحيوانية، وان الافلاك في حركاتها ودورانها واحتكاك بعضها ببعض، نغمات مطربة ملهبة، والحاناً طيبة لذيذة معجبة منها، كنغمات اوتار العيدان والطنابير والحان المزامير "[3].

---

(1) ابن سينا، النجاة، 453.

(2) صليبا، من افلاطون إلى ابن سينا، 87.

(3) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، 1/ 71 – 72، 95.

والموسيقى عرفها المصريون، واهتم بها الصينيون واليابانيون والهنود فبرعوا فيها واخترعوا لها الآلات من ذات الاوتار، كما اهتم بها اليونان، وابدعوا فيها، ثم جاء الرومان على اثارهم، فاخذوا عن اليونان وزادوا عليها[1].

وقام علماء بيت الحكمة، بترجمة رسائل الاغريق الموسيقية إلى العربية وكان من علماء الموسيقى الذين ترجمت اعمالهم ارسطلسنوس واقليدس وبطليموس وبيكوماخوس، وقد ترجم للاول منهم كتاب الايقاع[2] وترجم للثاني كتابان هما كتاب (النغم)[3] ويعرف ايضاً بالموسيقى وكتاب (القانون)[4] وظهر بيكوماخوس في اللغة العربية كتاب (الموسيقى الكبير)[5] وله عدة مختصرات.

وعني علماء العرب المسلمين بالموسيقى، فاوسعوها دراسة وبحثاً واخذوا ما عند الامم الاخرى فنقحوها، وجمعوا بينها وبين الحان غيرهم واستنبطوا الحاناً جديدة، لم تكن معروفة من قبل، كما استخدموا الآلات الموسيقية، واخترعوا آلات جديدة، لم تكن معروفة من قبل[6].

وذكر اخوان الصفا "بان الحكماء قد صنفوا الات وادوات كثيرة لنغمات الموسيقى والحان الغناء، مفننة الاشكال، كثيرة الانواع مثل الطبول والدفوف والنايات والصنوج والمزامير والسرنايات والصفارات واالسكات والشواشل

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 119.

(2) ابن النديم، الفهرست، 433.

(3) ابن النديم، الفهرست، 428.

(4) ابن النديم، الفهرست، 428.

(5) ابن النديم، الفهرست، 432.

(6) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 119.

والعيدأن والطنابير والجنك والرباب والمعازف..... وما شاكلها من الآلات المصوته، ولكن اتم آلة استخرجها العلماء، واحسن ماصنعوها الالة المسماة (العود) "[1].

وكان العصر العباسي، هو العصر الذهبي للموسيقى في المشرق، فقد تبارى الخلفاء والوزراء على السواء في الاغداق على الموسيقين والمغنين، وتعددت الحفلات الموسيقية والغنائية، وطار صيتها في انحاء الدولة، وبرز عدد كبير منهم، ومن اشهرهم: ابراهيم الموصلي وابنه اسحق، وكان لهما دور ايجابي في تعلم العشرات من الجواري اللواتي يغنن مع الموسيقى وبرعن في الغناء، كما برع في هذا الفن الرفيع ابو القاسم اسماعيل ومنصور زلزل والمسكين المدني[2]. وبذلك يقول ابن رشد: " ان النساء من جهة انهن والرجال نوع واحد في الغاية الانسانية، فأنهن بالضرورة يشتركن واياهم فيها... وان لم يكن من غير المتنع ان تكون النساء اكثر حذقاً في بعض الاعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال ان الالحان تبلغ كمالها إذا انشاها الرجال وادتها النساء "[3].

ولعناية العرب بهذه الصناعة فقد كثرت مؤلفاتهم بها، فقد الف الكندي في الايقاع الموسيقية في وقت مبكر، فالف جملة من الكتب منها (كتاب في علم الموسيقى المعروف بالمؤنس)[4]، ووضع السرخسي كتاب (الموسيقى الكبير)

---

(1) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، 1/ 209.

(2) الصبحي، اثر العرب في الحضارة، 66.

(3) محمد بن احمد، الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة: احمد شحلان، (بيروت: 1998م)،124؛ الجعفري، ماهر اسماعيل وكفاح يحيى العسكري، فلسفة ابن رشد التربوية، (بغداد: 2002م)، 110.

(4) صاعد، طبقات الامم،136.

وكتـاب (الموسـيقى الـصغير) و(المـدخل إلى علـم الموسـيقى) وللفـارابي كتـاب (الايقاعات)[1] كما انه اخترع الة موسـيقية كـان يبـدل اوتارهـا فتـصدر انغامـاً مختلفة تماماً عن سابقتها، ويذكر ابن خلكان، ان الفارابي ورد على سيف الدولة، فحضر كل ماهر في هذه الصنعة بأنواع الملاهي "فلـم يحـرك احـد مـنهم التـه الا وعابه ابو نصر وقال له اخطأت، فقال لـه سـيف الدولـة، وهـل تحـسن في هـذه الصناعة شيئاً فقال نعم ثم اخرج في وسطه خريطة ففتحها واخرج منهـا عيـدان ركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كـل مـن كـان في المجلـس، ثـم فكهـا وركبهـا تركيباً اخر وضرب بها فبكى كل من كـان في المجلـس، ثـم فكهـا وغـير تركيبهـا وحركها فنام كل من كان في المجلس حتى البواب فتركهم نيامـاً وخـرج "[2] كمـا اخترع الفارابي (القانون) الالة الموسيقية المعروفة.

والف ابن سينا ثلاث كتـب، اثـنين منهـا باللغـة العربيـة والثالـث باللغـة الفارسية واكبر هذه الكتب واوسعها بحثاً هو قسم الموسيقى في موسوعته المسماة بكتاب (الشفاء) اما الثاني، فهو قسم من كتـاب النجـاة، وامـا الكتـاب الثالـث الفارسي واسمه (دافش تامة) فيحتوي على ما احتوى عليه الجزء الموسيقي مـن كتاب (النجاة) وله اخر في الموسيقى يدعى (المدخل إلى صناعة الموسيقى)[3].

وكان العرب لا يقبلون نظرية في الصوت والموسيقى الا بعد التثبـت منهـا أو اجراء التجارب عليها، ومن المؤكد انهـم جعلـوا الموسـيقى علمـاً لـه اصـوله وقواعده الرياضية، وهم الذين صمموا لـه الآلات الجديـدة، واصـلحوا الآلات

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 119.
(2) وفيات الاعيان، 5/ 155 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 158- 159.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 420.

القديمة وطبقوا مبادئ علم الطبيعة في الصوت وغيره على الموسيقى، وقد بقى ما كتبه الكندي والفارابي وابن سينا، مرجعاً في الموسيقى حتى القرن السابع عشر الميلادي.

ونختم تأثيرات الموسيقى باقوال اخوان الصفا " وان لصناعة الموسيقى تأثيرات في نفوس المستمعين مختلفة بأختلاف تأثيرات صناعات الصناع في الهوليات الموضوعة في صناعاتهم، فمن اجلها تستعملها كل الامم من بني ادم، وكثير من الحيوانات ايضاً. ومن الدليل على ان لها تأثيرات في النفوس، استعمال الناس لها، تارة عند الفرح والسرور في الاعراس والولائم والدعوات، وتارة عند الحزن والغم والمصائب وفي المآتم، وتارة في بيوت العبادة وفي الاعياد، وتارة في الاسواق والمنازل، وفي الاسفر وفي الحفر.. "[1].

(1) رسائل اخوان الصفا، 420.

الفصل الثاني

العلوم العقلية الأندلسية

الفصل الثاني
العلوم العقلية الأندلسية

وصف ابن خلدون " العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث أنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة "[1].

حرص المسلمون على التماس المعرفة في جميع مضامنها، فطلبوها من آثار اليونان وكتب الفرس والهنود، وكانوا أوفياء بحق من أخذوا عنهم العلم والفلسفة، فأثروا بفضلهم، ولم ينتحلوا فضلاً استحقه سواهم، واهتموا بالتجربة والملاحظة وتنظيم البحث العلمي، ووضعوا له المناهج، وسنوا له القواعد والأصول، وكانوا يجودون بالمال والوقت والنفس في سبيل المعرفة، ولا تقتصر مآثر العرب في العلم والحضارة على ما أضافوه من الابتكارات العقلية والعلمية، حتى لقد فاقوا سائر الأمم في رقيهم آنذاك، وأثروا في الشعوب التي اختلطوا بها، بل إنهم فضلاً عن ذلك حفظوا لنا خلال هذه المدة الطويلة التي تتميز باختصار ثقافة اليونان وانحلال حضارة الفرس والهند، أصدق تقاليد الحكمة القديمة [2].

---

(1) المقدمة، 530.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 90.

كان الرأي العام العربي الإسلامي، متشبعاً على الدوام بالروح الدينية، وكان يلزم من اشتغل بالفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية أن يوفق بين هذه العلوم وبين العقيدة الإسلامية، ولغلبة الروح الدينية والأدبية على العقلية في ذلك الوقت، كان العالم الطبيعي وذو الميل إلى علم من العلوم الأساسية، يضطر أن يجمل مع تخصصه في مجال أو أكثر من مجالات العلوم العقلية، تخصصات أخرى من علوم الدين والأدب، بحيث يصبح موسوعياً في تخصصه، وكان لتغليب العلوم الدينية والأدبية واللغوية وتفضيلها على العلوم الطبيعية والأساسية، تأثير سلبي على الإقبال على طلب العلوم الأخيرة [1].

إلا أن العلماء العرب والمسلمين برعوا في كثير من نواحي العلوم الأساسية أم تطبيقية عندما ترجموا وألّفوا مصنفات لم تكن معروفة من قبل، وشاعت في كل البقاع، التي كانت تنهل من معين ما ألفه العرب، وقد ظلت الاصطلاحات العلمية العربية تستعمل حتى وقتنا الحاضر في الكتابات العلمية.

أولا: العلوم الطبية:

يرتبط علم الطب والصيدلة ارتباطاً وثيقاً في العصور الوسطى بالرياضيات والفلسفة والهندسة والفلك، ولذلك يجمع كثير من العلماء بين هذه العلوم ويصعب التفريق بينها.

1- علم الطب:

الطب صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصح فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد أن يبين المرض الذي

(1) الشيباني، عمر التومي، الحركة العلمية في مجال العلوم الأساسية، وقائع ندوة الهيئة القومية للبحث العلمي، (طرابلس: 1990م)، 53.

يخص كل عضو من أعضاء البدن، وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذية بنضجه وقبوله للدواء.[1]

وغرس علم الطب في الأندلس بواسطة الرواد من علماء المشرق وخاصة العراقيين منهم، أمثال الطبيب البغدادي اسحق بن عمران، والطبيب أبي يعقوب اسحق بن سليمان الكحال، والطبيب يونس الحراني، وجهود مضنية قدمها طلبة الرحلات العلمية الأندلسية العائدة إلى بلادهم من المشرق، فضلاً عن انتقال الكتب العلمية الطبية والنباتية من المشرق، ككتاب الحشائش المعروف بكتاب (الأدوية المفردة)[2].

وكان لعلم الطب منزلته السامية في المجتمع الأندلسي، فنجد صدى ذلك في شعر خلف بن مرج السمير:

كل علـم ما خـلا الشرع   وعلم الطب باطـــل
غيـر أن الأول الطـــب   علـى رأي الأوائـــل
هـل تمـام الشـــرع إلا   أن يكون الجسم عامـل
فـــإذا كـــان عليـــل   بطلـت تلك العوامـل [3]

(1) ابن خلدون، المقدمة، 547.
(2) الكبيسي، خليل ابراهيم، "التطورات السياسية في المغرب العربي في العصور الإسلامية" التاريخ العربي الإسلامي، (بغداد: 1998م)، 199.
(3) ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، تحقيق: احسان عباس، (القاهرة: 1957م)، 558.

أ. عصر الإمارة والخلافة:

كانت قرطبة مركز الدراسات الطبية، ففيها ظهرت أعظم مجموعة من الأطباء والصيادلة، الذين كانوا يؤلفون مدرسة في علم الطب والعقاقير، وكان أهل الأندلس في عهد الولاة يعولون في الطب على كتاب مترجم يقال له (الإبريشم) ومعناه الجامع[1].

في عهد الإمارة، تقدمت العلوم الطبية في الأندلس، وقد ساهم في تقدمها بعض الأطباء المشارقة الذين رحلوا إلى الأندلس، نتيجة الاضطراب السياسي، فلقوا الترحيب والعناية في ربوعها كما يقول أحمد أمين علماء يضيق بهم المشرق من الفاقة، فيرحلون إلى الغرب، وعلماء من الغرب يعوزهم العلم فيرحلون إلى الشرق[2] حينما علموا بما وصل إليه الطب عندهم، ويأتي في مقدمتهم، اسحق بن عمران العراقي الأصل الذي رحل إلى الأندلس.[3]

وكان رائد الحركة الطبية في الأندلس في هذا العصر أحمد بن أياس القرطبي، الذي برز في عهد الأمير محمد، فقد كان أستاذه طبيباً عراقياً من حران، وكان أحد خمسة أطباء أخذوا العلم منه، هاجر احمد بن أياس إلى الأندلس موصِلاً إليها معجوناً لأوجاع الجوف [4]، وعليه يمكن القول بأن الطب الأندلسي هو نتاج عملية التلاقح الفكري بين المشارقة والمغاربة.

---

(1) سالم، السيد عبد العزيز، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، ج2، (بيروت: 1971-1972م)، 207.

(2) ظهر الإسلام، 3/ 233.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 592.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 3/ 67.

ومنهم محمد بن فتح الذي برع في الطب واختص بعمل المراهم لعلاج القروح[1] كما كان يحيى بن يحيى بن السمينة طبيباً ورياضياً انتقل إلى بغداد، واتصل بالعلماء وشارك في مجالسهم، وعاد إلى الأندلس فقد كان "بصيراً بالحساب والنجوم والطب، ومتصرفاً في العلوم، متفنناً في ضروب المعارف"[2] أما حمدين بن إبان فكان طبيباً حاذقاً مجرباً، وكان لا يركب الدواب إلا من نتاجه ولا يأكل إلا من زرعه، ولا يلبس إلا من كتان ضيعته. [3]

وفي عهد الخلافة، أخذ الفكر الأندلسي يسمو متمثلاً بترجمة الكتب الطبية وابتكار الطرق الخاصة بالعلاج، كالطريقة الخاصة التي اشتهر بها الطبيب سعيد بن عبد ربه في معالجة الحميات، وله كتاب في الطب، وطريقة أحمد بن يونس وأخوه عمر، اللذان اشتهرا بتحضير الأدوية وطريقة معالجة أمراض العيون [4]، وجهود يحيى بن اسحق، كان ذكياً بصيراً بالعلاج، وله في الطب مؤلفات عديدة، حظيت بثقة الخليفة الناصر، بحيث استوزره وجعله طبيبه الخاص.[5]

واشتهر في عهد الخليفة الناصر الطبيب محمد بن عبدون العذري، الذي رحل إلى مصر عام (337هـ/ 948م)، وأصبح مديراً لمارستانها [6]، والوزير عبد الرحمن بن شهيد الذي يقول عنه المقري "آية الله تعالى في الطب وغيره، حتى أنه عافى جميع ما في كتابه من الأدوية، وما أمكن بالأغذية، أو ما يقرب منها، وإذا

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 447.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 444 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 215-216.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 446.

(4) الكبيسي، التطورات السياسية، 200.

(5) سالم، قرطبة، 212.

(6) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 452.

اضطر إلى المركب لم يكثر التركيب بل يقتصر على أقل ما يمكن، وله غرائب مشهورة في الإبراء من الأمراض الصعبة، والعلل المحتومة بأيسر علاج وأقربه.[1]

أما حسداي بن اسحق بن شبروط، فكان متفنن بصناعة الطب، خدم الحكم المستنصر، وكان من أحبار اليهود، متقدماً في شريعتهم، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم في الفقه والتاريخ وغير ذلك، وكانوا قبل يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومواقيت اعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنيهم، فعلم حينئذٍ يهود الأندلس ما كانوا قبل يجهلونه واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه[2]. بفضل حسداي في جلبه من تأليف اليهود بالمشرق.

وكان سعيد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد ربه – بن أخي أحمد بن محمد صاحب العقد الفريد – طبيباً ذا شهرة، قال عنه صاعد "كان طبيباً نبيلاً وشاعراً محسناً، وله في الطب رجز جليل محثو على جملة حسنة منه دل به على تمكنه من علمه وتحققه لمذاهب القدماء، وكان له مع ذلك بصر بحركات الكواكب وطبائعها، ومهاب الرياح وتغيير الأهوية"[3].

وقد ابتكر سعيد طريقة جديدة في علاج الحميات، فكان مذهبه في مداواة الحميات أن يخلط بالمبردات شيئاً من بياض البصل، وله في ذلك مذهب جميل، ولم يخدم بالطب سلطاناً [4].

---

(1) سالم، السيد عبد العزيز، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، ج2، (الاسكندرية: 1985م)، 285.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 458 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 257.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 450.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 450.

ذكر سليمان بن أيوب الفقيه أنه اعتل بحمى طاولته، فعالجه سعيد بن عبد ربه بثمان عشرة حبة مدورة، وأمر أن يشرب منها كل يوم حبة فلما استوعبتها، حتى أقلعت الحمى وبرئت برءاً تاماً.(1)

ومن شعر سعيد في الطب قوله:

لما عدمت مؤانساً وجليساً ... نادمت بقراط وجالينوسا
وجعلت كتبهما شقاء تفردي ... وهما الشفاء لكل جرح يواسا
ووجدت علمهما إذا حصلته ... يذكي ويحيي للجسوم نفوسا (2)

أما يحيى بن اسحق فكان طبيباً ذكياً عالماً بصيراً بالعلاج صانعاً له بيده، وكان في صدر دولة عبد الرحمن الناصر، واستوزره، وولي الولايات والعملات، وكان قائده بطليموس زماناً، ألف في الطب كتاباً يشتمل على خمسة أسفار، ذهب فيه مذهب الروم، فقد ذكر أن رجلاً أقبل على حمارٍ وهو يصيح أدركوني، وتكلموا إلى الوزير، فقال ما بالك ؟ قال أيها الوزير ورم في احليلي منعني من البول منذ أيام، فكشف عنه، فإذا هو وارم، فقال لرجل أقبل مع العليل: اطلب لي حجر أملس، فأتاه به، فقال: ضعه في كفك وضع عليه الإحليل، فلما وضع احليل الرجل من الحجر جمع الوزير يده وضرب على الاحليل ضربة غشي على الرجل واندفع الصديد يجري، ثم بال إثر ذلك، فقال له اذهب فقد برأت من علتك (3).

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 450.

(2) فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 242.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 448 – 449 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 272.

وكان سعيد بن عريب طبيباً بارعاً، ألف كتاباً في علم أمراض النساء، وعلم الجنين، وطب الأطفال، والذي كان كتابه (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود) أهم ما كتب في هذا الموضوع حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وقد أهدى كتابه إلى ولي نعمته الخليفة الحكم المستنصر، الذي فعل الكثير في سبيل الارتقاء بالعلوم والآداب[1]. وجدير بنا أن نذكر كذلك التقويم الذي وضعه، وهو المسمى بـ(التقويم القرطبي) – وهو بالعربية واللاتينية – الذي هو عظيم الفائدة في كل ما يتصل بالفلاحة[2].

ونتيجة ازدهار الطب في هذه المرحلة، فقد أسس الحكم المستنصر ديوان الأطباء يسجل فيه اسم كل طبيب محترف مهنة الطب والصيدلة، وإذا ما ارتكب خطأً يتوجب العقاب، أسقط اسمه من هذا الديوان، كما حدث للطبيب أحمد بن حفصون الذي لازم الحاجب جعفر الصقلي، فلما سجن جعفر وسقطت منزلته ثم مات، أسقط حاجبه الطبيب من ديوان الأطباء [3] وكان رئيس الديوان يعرف برئيس الصناعة الطبية وهو منصب هامٌّ يقابل ما يُطلق عليه في الوقت الحاضر وزير الصحة، إذ كان المسؤول الأول أمام الخليفة في صناعة الطب وما يتعلق بها من الأدوية والعقاقير.

وفي عهد الحجابة برز ابن الكناني، أبو عبد الله محمد بن الحسين المعروف بابن الكناني (ت: 420هـ/ 1029م) أخذ الطب عن عمه محمد بن الحسين،

---

(1) سامي، علوم الحياة، 254 ؛ بالنثيا، انخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الاسبانية حسين مؤنس (القاهرة: 1955م)، 463 – 464.
(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 465.
(3) سالم، قرطبة، 2 / 208 ؛ الكبيسي، التطورات السياسية، 200.

وظيفةً، وخدم به المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر، ثم انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة سرقسطة واستوطنها، فكان بصيراً بالطب، متقدماً فيه، ذا حظٍ في المنطق والنحو، وكثير من علوم الفلسفة [1].

كما ذكر الحميدي أن لابن الكناني "مشاركةً قويةً في علم الأدب والشعر، وله تقدم في علوم الطب والمنطق، وكلام في الحكم، ورسائل في كل ذلك، وكتبه معروفة"[2].

ومن شعره:

ألا قد هجرنا الهجر واتصل الوصل وبانت ليالي البين واشتمل الشمل

فسعدي نديمي والمدامة ريقها ووجنتها روضي وقبلتها النقل [3]

1- الزهراوي:

أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي، نسبه إلى الزهراء، (ت: 404هـ/ 1013م)، يُعد من أساطين الأطباء، ومن كبار الجراحين العرب، ذاعت شهرته في الغرب والشرق حتى أن بعض الكاتدرائيات ازدانت بصوره [4].

إلا أن المعلومات عن سيرة الزهراوي ضئيلة، ومن الغريب حقاً أن يغفل ذكره معاصره، الطبيب سلمان بن جلجل في كتابه (طبقات الأطباء والحكماء)،

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 451.

(2) الحميدي، محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، ج1، تحقيق: ابراهيم الأبياري، ط2، (بيروت: 1989م)، 89 ؛ الحموي، معجم الأدباء، 18 / 148.

(3) الحميدي، جذوة المقتبس، 1/ 89 ؛ الحموي، معجم الأدباء، 18 / 184 – 185.

(4) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 98.

الذي ألفه، صدر عام (377هـ/ 981م)، وأندلسي آخر عاش بعده بقليل، هو صاعد بن أحمد (ت: 462هـ/ 1069م)، في كتابه (طبقات الأمم)، في الفصل الذي خصصه لأطباء الأندلس، حتى منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

وليس ثمة دليل أن الزهراوي كان طبيباً للناصر، أو لأبنه الحكم المستنصر، وكل ما يمكن قوله، أن الزهراوي زاول مهنة الطب والجراحة أيام خلافتي الحكم المستنصر وهشام المؤيد، وقال ابن أبي أصيبعة "كان طبيباً فاضلاً، خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة، جيد العلاج، وله تصانيف مشهورة في صناعة الطب، وأفضلها كتابه الكبير المعروف بالزهراوي، ولخلف بن عباس الزهراوي من الكتب، كتاب (التعريف لمن عجز عن التأليف)، وهو أكبر تصانيفه وأشهرها، وهو كتاب تام في معناه"[1].

كما يذكر ناسخ مخطوطه ولي الدين عن الزهراوي ما يلي: "بلغني أن الزهراوي كان طبيباً زاهداً متواضعاً، وأنه كان يُخصص نصف نهاره لمعالجة المرضى مجاناً على سبيل الإحسان وانه صنف كتابه هذا لأبنائه من الأطباء في أربعين عاماً."[2]

وأشاد بفضل الزهراوي في ميدان الطب والجراحة القدماء والمحدثون، فالعالم ابن حزم القرطبي في رسالته في فضائل أهل الأندلس يذكر الزهراوي

---

(1) عيون الأنباء، 460.

(2) الطيبي، أمين توفيق، لمحة تاريخية عن نشاط علماء العرب في مجال العلوم الرياضية والفلكية في الأندلس وصقلية، (طرابلس: 1990م)، 905.

فيقول: وقد أدركناه وشاهدناه ولئن قلنا انه لم يؤلف في الطب كتاب اجمع منه، ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع والجبر لنصدقن.[1]

كانت أعمال أبي القاسم الزهراوي، مؤلف موسوعة في الطب، تميزت فيها الأقسام المتعلقة بالجراحة – التي ترجمت فوراً إلى اللاتينية – والصيدلة، وفي الأخيرة يدل الزهراوي أنه كان ملماً بالأساليب المصرية والعراقية المستخدمة من قبل عطاري المشرق، والتي ترجع أصولها إلى حضارة وادي الرافدين، كما يعود للزهراوي الفضل في بعض أول الأوصاف السريرية لداء البرص والمزاج النزفي، وفي إدخال الميسم وسواه من أدوات الجراحة، التي كثيراً ما تظهر مرسومة على صفائح أطباء عصر النهضة، وفي رتق الجروح بواسطة النمل العادي والنمل الأبيض[2]، وتمكن الزهراوي من اختراع أدوات الجراحة كالمشرط والمقص الجراحي كما وضع الأسماء والقوانين للجراحة، والتي من أهمها ربط الأوعية لمنع نزفها واختراع خيوط الجراحة، وتمكن من إيقاف النزف بالتخثر، كما كان الزهراوي الواضع الأول لعلم المناظر الجراحية وذلك باختراعه للمحاقن والمبازل الجراحية والتي عليها يقوم هذا العلم، وقام بالفعل بتفتيت حصوة المثانة بما يشبه المنظار في الوقت الحاضر إلى جانب أنه أول مخترع ومستخدم لمنظار المهبل[3].

---

(1) الحميدي، جذوة المقتبس، 1/ 325 – 326.

(2) قيرنية، خوان، "العلوم الفيزياوية والطبيعية والتقنية في الأندلس"، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج2، ط2، (بيروت: 1999م)، 1300.

(3) السرجاني، راغب، ماذا قدم المسلمون للعالم، إسهامات المسلمون في الحضارة الإنسانية، ج1، ط3، (القاهرة: 2010م)، 258.

وترك الزهراوي كتابه الشهير (التصريف لمن عجز عن التأليف)، وهو يشير إلى معرفته الواسعة في ميدان الطب، ويكشف عن جوانب مهمة في فن الجراحة عنده، وعن خبرة واسعة في كشف الأمراض وطرق معالجتها.

كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف:

وضع الزهراوي خلاصة تجربته الطبية الجراحية، التي زادت عن الخمسين عاماً في كتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف)، وهو كتاب عام في الطب، يقع في ثلاثين جزء، يشير المؤلف إلى أهمية العلاقة القائمة بين الطبيب والمريض، وأن التشخيص يُعدُّ الأساس التي تقوم عليه العملية الطبية، فلا سبيل للعلاج إلا عن طريق تحديد العلة، لتمكن الطبيب بالتالي من تحديد الدواء، كما أشار إلى أهمية الجانب الأخلاقي والإنساني في هذه المهنة [1]، كما عالج الزهراوي الجراحة على أنها فن قائم بذاته، مستقل عن المداواة ومتصل بالتشريح.

ويقول ابن أبي أصيبعة عن كتاب التصريف: " وهو كتاب شامل في الطب في كافة فروعه بحيث لا يحتاج مستعمله إلى غيره من الكتب، ويشتمل الكتاب على ثلاثين مقالةً، تتضمن أولاها معلومات عن العناصر والأمزجة والأدوية المركبة والتشريح، وتتضمن المقالة الثانية: فصولاً عن الأمراض وأعراضها وطرق معالجتها، وتتناول المقالة السادسة والعشرون: الأغذية للمرضى وكثير من الأصحاء، وتشتمل المقالة التاسعة والعشرون: على أسماء الأدوية باللغات المختلفة وتفسير أسماء الأدوية المركبة والأوزان والمقاييس، أما المقالات الخمس

(1) ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك، كتاب الصلة، ج1، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: 1989م)، 162.

والعشرون الباقية: فتتناول المواد الطبية، وإعداد استعمال الأدوية والأقراص والدهونات والضمادات [1].

أما المقالة الثلاثون من كتاب الزهراوي التي نشرت في اللاتينية باسم (الجراحة) فقد كانت أهم وأذيع كتاب في تاريخ الطب كله، وقد ارتفع بها الزهراوي في أعين الناس إلى طبقة أبقراط وجالينوس، وهي تحوي رسوم الآلات الجراحية، وهو أول مؤلف جعل الجراحة علماً قائماً بذاته، مستقلاً عن الطب، وأقامها على أساس من العلم بالتشريح.[2]

وأخيراً يمكن القول بأن موسوعة الزهراوي على نحو مفصل تشريح جسم الإنسان وفيزيولوجيته، كما تشمل أيضاً ملاحظات قيمة عن الجراحة، مع أنه كان يعتمد في معلوماته على جالينوس اعتماداً كبيراً، فإن بحوثه تتضمن ملاحظات أصيلة ذات أهمية تاريخية، ولقد أسهب في أسباب الأمراض وأعراضها وعلاجها، وطرح نظريات تتعلق برعاية الأطفال والشباب، مع التوكيد على صحتهم العقلية والبدنية، والعناية بالمسنين والناقهين، وتبحث الموسوعة أيضاً تحضير المستحضرات الصيدلانية والأدوية الشافية، بما في ذلك الجوانب الاختصاصية من أمثال العقاقير القلبية وملينات الأمعاء وطب الشيخوخة، والتجميل والحمية والمواد الطبية التي تتكون منها الأدوية، والموازين والمقاييس والعقاقير البديلة.

2. ابن جلجل:

نبغ في الأندلس الطبيب أبو داود سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل، كان طبيباً فاضلاً، خبيراً بالمعالجات، جيد التصرف في صناعة الطب،

---

(1) الطبيب، لمحة تاريخية، 91.

(2) بالنثيا، تاريخ الأندلس، 466.

وكان في أيام هشام المؤيد، خدمه بالطب واعتنى بالأدوية المفردة، وفسر الأدوية المفردة في كتاب (ديسقوريدس)، وأوضح مستغلق مضمونها.[1]

وقال ابن جلجل عن نفسه "وكان لي في معرفة تصحيح هيولي الطب، الذي هو أصل الأدوية المركبة، حرص شديد وبحث عظيم، حتى وهبني الله ذلك لفضله بعد ما اطلع عليه من نيتي في إحياء ما خفت أيدرس وتذهب منفعته لأبدان الناس"[2].

ومن مصنفات ابن جلجل كتاب تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب (ديسقوريدس)، ألفه في شهر ربيع الأول سنة اثنين وسبعين وثلاثمائة بمدينة قرطبة في دولة هشام بن الحكم المؤيد بالله [3] وبذلك يقول ابن أبي أصيبعة: وقد وضع مؤلفاً حسناً "وقد فسر أسماء الأدوية المفردة من كتاب (ديسقوريدس)، العين زربى، وأفصح عن مكونها، وأوضح مستغلق مضمونها"[4].

وله كذلك مؤلف عن الترياق نبه فيه على أغاليط بعض الأطباء، كما ألف تاريخاً للأطباء في خلافة هشام المؤيد، مما يدل على أن العلم بلغ درجة عظيمة من التقدم في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي [5].

ومن مصنفاته ألف مقالة في ذكر الأدوية، التي لم يذكرها ديسقوريدس في كتابه، مما يستعمل في صناعة الطب وينتفع به، وقال ابن جلجل في هذا الصدد: إن

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 453 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 226.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 454- 455.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 455.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 455.

(5) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 465.

ديسقوريدس أغفل ذلك ولم يذكره، إما لأنه لم يره ولم يُشاهده عياناً، وإما لأن ذلك كان غير مستعملٍ في دهره وأبناء جنسه، وله رسالة في التبيين فيما غلط فيه المتطببين.

ومما تجدر الإشارة إلى أنه عَرَّفَ الأندلسيين إلى نبتتي القطيفة وعرف الديك، ولهما فوائد طبية معروفة.

أما ولداه أحمد وعمر، فقد رحلا إلى بغداد واتصلا بمشاهير الأطباء والعشابين، ولما رجعا جعلهما الناصر من أطبائه.[1]

بـ عصر الطوائف:

شهد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، انهيار الخلافة الأموية وقيام ملوك عصر الطوائف، وظهور الاضطراب السياسي، وكثرة الحروب، إلا أن ذلك العصر عرف ازدهاراً فكرياً وتقدماً ملحوظاً في حقل الطب، ومما زاد في إقبال العرب على الطب وضوح مبادئه ونجاح وسائل العلاج القائمة على هذه المبادئ، ولم يجدوا صعوبة في التوفيق بين خبرتهم العلمية والأسس الفكرية التي نقلوها من اليونان.[2]

واستفادت الأندلس وغرب أوربا من الطب العربي المشرقي، الذي شهد تطوراً بارزاً ثم انتقل بواسطة الأطباء والمؤلفات الى الأندلس[3] فقد كان للتيارات الثقافية الواردة إلى الأندلس، أثر في النهوض بالطب والارتقاء في صناعته.

حقق الأندلسيون في عصر الطوائف نتائج علمية رائعة بما ألفوه من روائع التأليف في الطب، التي ضمنوها جهودهم وأعمالهم، فبرز جملة من الأطباء نذكر

---

(1) فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 227.

(2) حسين، الموجز في تاريخ الطب، 1/ 20.

(3) حلاق، حسان، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، (بيروت: 1989م)، 268.

على سبيل المثال: عبد الرحمن بن اسحق بن الهيثم، من أعيان أطباء الأندلس، من أهل قرطبة، الذي نسب إليه من الكتب كتاب (الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة) وكتاب (الاختصار والايجاز في خطأ ابن الجزار) وكتاب (الاكتفاء بالدواء من خواص الاشياء وكتاب (السمائم) [1].

كما اشتهرت بلنسية بطبيبها عبد الله بن محمد المعروف بابن الذهبي والذي يقول فيه صاعد " ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد المعروف بابن الذهبي، أحد المعنيين بصناعة الطب، ومطالعة كتب الفلاسفة من غير تحقيق بها، وكان كلفاً بصناعة الكيمياء مجتهداً في طلبها، وتوفي ببلنسية في جمادى الآخرة سنة ستٍ وخمسين وأربعمائة "[2].

أما اسحق بن قسطار (373-448/ 983-1056م) كان يهودياً خدم الموفق مجاهد العامري وابنه اقبال الدولة في دانية وجزر البليار، وكان اسحق بصيراً بأحوال الطب، مشاركاً في علم المنطق، مشرفاً على آراء الفلاسفة وافر العقل جميل الأخلاق، وله تقدم في علم اللغة العبرانية، بارعاً في فقه اليهود، حبراً من أحبارهم ولم يتخذ قط امرأةً وتوفى بطليطلة.[3]

والطبيب النباتي محمد التميمي من أهل طليطلة، ألف كتاباً في الطب – مخطوط بمكتبة الاسكوريال – شرح فيه تشخيص الأمراض وأعراضها، وهو عظيم الفائدة شكلاً ومضموناً بسبب منحاه في التأليف وحجم مادته، والطريقة التي اتبعها في تعليم الطب عن طريق الممارسة.[4]

---

(1) فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 247.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 197.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 457.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 467.

ومن أطباء هذا العصر يونس بن اسحق بن بكلاوش الذي كان طبيباً مشهوراً، ألف كتاباً في الطب سماه (المستعيني) ألفه للمستعين بن هود صاحب سرقسطة، وقد أورد فيه أسماء الأدوية السريانية والفارسية واليونانية والعربية والعجمية العامية التي كان يستعملها أهل الأندلس [1].

1- عمرو بن عبد الرحمن الكرماني:

نبغ الكرماني (368-458هـ/ 978-1066م) كطبيب مشهور في مملكة بني هود في سرقسطة، وكان هذا العلامة موسوعياً فهو جراح، عالم بالطب وفيلسوف ورياضي ومهندس، ولكنه اشتهر أكثر بمعرفته الواسعة بالهندسة والطب خاصةً، فقد أبدى مهارة فائقة في ميدان الجراحة الطبية.[2]

وقد أفاد الكرماني في حياته العلمية من علماء وطنه، ثم شد رحاله نحو المشرق لينهل مزيداً من العلم والمعرفة، فقصد حران حيث توفر فيها على دراسة الطب والهندسة حتى تظلع فهماً، ثم رجع إلى الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة، وفيها بث علومه ومعارفه بين تلاميذه ومن قصده من العلماء.[3]

وهو أول من حمل (رسائل إخوان الصفا) إلى الأندلس، ولا نعلم أحداً أدخلها الأندلس قبله، وكان متميزاً في صناعة الطب، ولاسيما الكي والقطع والبط وشق الجروح وغير ذلك [4].

والجدير بالذكر أن الكرماني عاش ما يقارب التسعين سنة، قضاها في خدمة العلم، ونشر معارفه في الجراحة الطبية، وما من شك أن هذا العمر المديد

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 469.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 446.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 172 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 446.

(4) صاعد، طبقات الأمم، 172 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 446.

كان له الأثر في انتشار علوم الطب بدرجة واسعة كما يوضح لنا كثرة من تخرج على يديه من العلماء في الطب والجراحة الطبية، فقد كان طبيباً مجرباً عملياً، لا يتطرق الشك إلى سيرته العلمية، وما أسداه من جهود سواء كانت إنتاجاً علمياً مؤلفاً أو ما خلَّفَهُ من تلاميذ نجباء.

2- ابن وافد الطليطلي:

من مملكة طليطلة ظهر أبرع أطباء هذه الفترة وأعظمهم تمكناً في الطب والصيدلة، فهو الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن وافد اللخمي (ت: 398-460هـ/ 1007-1067م)، من أشراف أهل الأندلس، وكان وزيراً لابن ذي النون صاحب طليطلة، كانت نشأته نشأة علمية، اتجه منذ بداية حياته إلى دراسة علوم الأوائل وخاصة الطب والصيدلة، فعكف على دراسة كتب جالينوس حتى وعاها، ثم عكف على دراسة كتب أرسطوطاليس وغيره من فلاسفة اليونان حتى استوعبها، وكان نبوغه منصباً على معرفة الأدوية وخصائصها، فمهر في هذا العلم حتى بز غيره من العلماء وفاقهم.(1)

كان ابن وافد متحققاً بعلم الطب والعلاج، وكان له طرائف ومناهج ابتدعها في العلاج الطبي وشفاء المرضى، فكان له في الطب منزع لطيف ومذهب نبيل، وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية، ما أمكن التداوي بالأغذية، فإذا دعت الضرورة إلى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها، وإذا اضطر إلى المركب منها لم يكثر التركيب، بل يقتصر على أقل ما يمكن منه.

وله نوادر وغرائب مشهورة في الإبراء من العلل الصعبة والأمراض المخوفة، بأيسر علاج وأقربه.(2) ولهذا قال صاعد: "ولابن وافد نوادر محفوظة

(1) صاعد، طبقات الأمم، 195-196.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 196 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 456.

وغرائب مشهورة في الإبراء من العلل الصعبة والأمراض المخيفة بأيسر علاج وأقربه ".[1]

وبلغ ابن وافد منزلة علمية راقية بحيث اعترف له علماء عصره بالإمامة في ذلك وصحة النظر، وجودة القريحة، ونفاسة الإنتاج في ميداني الطب والصيدلة.[2]

ولابن وافد كتب كثيرة في الأدوية والتجارب الطبية، وطب العيون والصيدلة وما إلى ذلك، فمن كتبه كتاب (الأدوية المفردة) وكتاب (الوساد في الطب) وكتاب (مجريات في الطب) وكتاب (تدقيق النظر في علل حاسة البصر)، وكتاب (المغيث) [3].

إن كتاب ابن وافد في الأدوية المفردة، لقي قبولاً عظيماً من الأطباء آنذاك ومن أتى بعدهم، وقد اعتمد عليه الأوربيون في معرفة الكثير من علوم الصيدلة وأنواع الأدوية، فترجم إلى اللاتينية والعبرية والقطلانية.[4]

جـ عصر المرابطين والموحدين:

بلغ الطب أوجه في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، أي في ذلك العصر الذي جمع الفلاسفة فيه بين الفلسفة والطب، كأبي

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، 196.

(2) عياض، القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مالك، ج4، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: د. ت)، 671.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 456.

(4) الدباغ، علي، اسهام علماء العرب المسلمين في علم النبات، (بيروت: 1405م)، 179-180.

الصلت أمية بن عبد العزيز الداني، وابن باجة، الذي اشترك مع سفيان الأندلسي في تأليف كتاب (التجارب)، وقد استدركا فيه على ابن وافد الطليطلي ما فاته في كتابه عن الادوية المفردة.

وكذلك أبو الوليد بن رشد، الذي تداول الناس كتابه (الكليات) واستعملوه خلال العصور الوسطى كلها، إذ إنه تناول التشريح ووظائف الأعضاء، والأمراض وأعراضها، والأدوية والأغذية، وحفظ الصحة والعلاج.[1]

وبرز من أطباء عصر المرابطين علي بن عبد الرحمن الخزرجي، من أهل طليطلة، برع بالطب إلى جانب تمكنه بالفقه، ولما استولى الأسبان على طليطلة سنة (478هـ/ 1085م) رحل منها إلى مدن الأندلس واستقر أخيراً في قرطبة، وتوفى فيها عام (499هـ/ 1105م).[2]

وفي عصر الموحدين كان الخليفة المنصور نفسه ممن يُعنى بالحكمة والطب، وهو باني مارستان مراكش المشهور حسب ما يذكر المراكشي "وبنى بمدينة مراكش بمارستاناً ما أظن أن في الدنيا مثله وذلك أنه تخير ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد، وأمر البنائين بإتقانه على أحسن الوجوه... وأجرى له ثلاثين دينار في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة، خارجاً عما جلب إليه من الأدوية وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والادهان والأكحال، وأعد فيه للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم، من جهار الصيف والشتاء فإذا نقه المريض، فإن

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 469.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/ 99 ؛ السامرائي، خليل ابراهيم وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، (طرابلس: 2004م)، 343.

كان فقيراً، أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقل "[1]، ولا نعرف ما إذا بنى الموحدون مستشفيات مماثلة في مدن أخرى، بل قيل إن المنصور بنى بمارستان بشالة و القصر على غرار مستشفى مراكش، ولكن أين موقعهما، وكيف نظامهما، ومن هم أطباؤها، كل ذلك لا يزال مجهولاً. [2]

ومن الجدير بالذكر أن أطباء الخلفاء أندلسيون كابن طفيل وابن رشد والمريبطري وغيرهم، وإن عائلة آل زهر، عملت في الطب رجالاً ونساءً وخدمت بدار الخلافة الموحدية. ومن أشهر الأطباء الأندلسيين في هذا العصر:

1- ابن أبي الصلت:

ومن مملكة دانية ظهر الطبيب الفيلسوف الفلكي أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الداني، حكيم أديب، ولد في دانية سنة (460هـ/ 1068م). وكان من أهل التفنن والإحاطة بعدد من العلوم التطبيقية وعلى رأسها الطب حتى أنه بلغ في صناعة الطب مبلغاً لم يصل إليه غيره من الأطباء.[3]

رحل إلى المشرق في حدود سنة (510هـ/ 1116م). فأقام بالقاهرة عشرين عاماً، سجن في خلالها ونفاه الأفضل، أحمد بن بدر الجمالي منها، فرحل إلى الإسكندرية ثم انتقل إلى المهدية، فاتصل بأميرها يحيى بن تميم الصنهاجي (ت: 509هـ/ 1115م)، وابنه علي بن يحيى، ثم عاد بعد ذلك إلى الأندلس.[4]

---

(1) المراكشي، عبدالواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي، (القاهرة: 1949م)، 287.

(2) حركات، ابراهيم، المغرب عبر التاريخ، ج1، (الدار البيضاء: 1965م)، 386.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 460.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 460 ؛ بعيون، سهى، اسهام العلماء المسلمين في العلوم في الأندلس – عصر ملوك الطوائف – (بيروت: 2008م)، 386.

ولأبي الصلت آراء صائبة وأقوال حكيمة في الطب، وكان شديد العناية في دراسته للطب بقراءة كتب جالينوس وأبقراط، عظيم الاهتمام، ساعياً في فهم دقائق الطب، وشرح مسائله المختلفة، وكان يرى أن الطبيب محتاج إلى العلوم الطبيعية والقوانين القياسية في فهمه لعلم الطب وتوضيح مشاكله.(1)

وخلف أبو الصلت أمية كتباً في الطب منها: (الانتصار لحنين بن اسحق على ابن رضوان لنفيه ما ورد في كتاب المسائل لحنين) وكتاب (الأدوية المفردة على ترتيب الأعضاء المتشابهة الأجزاء الأولية) وهو مختصر رتبه أحسن ترتيب.

وله أيضاً (الرسالة المصرية) ذكر فيها ما رآه في ديار مصر من هيئتها وآثارها، ومن اجتمع معهم من الأطباء والمنجمين والشعراء وغيرهم من أهل الأدب، وألف هذه الرسالة لأبي الطاهر يحيي بن تميم بن المعز بن باديس الصنهاجي. ومن تصانيفه أيضاً كتاب (حديقة الأدب) وكتاب (في الهندسة) ورسالة (العمل بالإسطرلاب) والوجيز في علم الهيئة.(2)

2- إسهامات آل زهر:

اقتبس العرب في حق الطب قسماً من علومهم عن الشعوب القديمة التي تركت تراثاً علمياً قيماً كالفرس واليهود ولكن معظم ما أخذوه كان عن اليونان، وكان الأطباء حينذاك مفخرة العلوم العربية في القرون الوسطى، وقد عدلوا ما وصلهم من العلوم الدخيلة وأضافوا إليها ما أنجزوه من اكتشافاتهم الطبية.

وبدأ طلاب العلم يفدون إلى المشرق ليغرفوا من معينه كيحيى بن سمين، المتوفى سنة (315هـ/ 927م) وغيره، أما الحراني يونس بن أحمد فقدم إلى

(1) بعيون، إسهام العلماء، 386.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 471.

قرطبة في عهد محمد بن عبد الرحمن، حاملاً معه معجوناً عسلياً ذا فائدة في حقل الطب، ومن أمثال هؤلاء أعداداً كبيرة "علماء يضيق بهم المشرق من الفاقة فيرحلون إلى المغرب، وعلماء من المغرب يعوزهم العلم فيرحلون إلى المشرق" وبذلك كان للأطباء الرحالين دورهم الكبير في نهضة العلوم الطبية في الأندلس، وإن هذه الحالة تعطينا صورةً واضحةً عن مدى ارتباط الأندلسيين بالمشارقة في المرحلة الأولى من نشاطهم العلمي.

وفي عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر شهدت الأندلس حدثاً علمياً بارزاً، فقد أهدى إمبراطور بيزنطة قسنطين السابع للخليفة الناصر نسخة من كتاب (الأدوية المفردة) لديسقوريدس باللغة اليونانية، مع رسالة من الإمبراطور تشير إلى فوائده العلمية بواسطة رجل يتقن اليونانية، ولما لم يجد الناصر ذلك الرجل في الأندلس طلب من صديقه الإمبراطور أن يرسل أحد علمائه، وهكذا وصل الراهب نيكولاس إلى قرطبة سنة (340هـ/ 951م) لحل بعض الرموز التي استعصت على اصطفان بن باسيل الذي سبق أن ترجم الكتاب إلى العربية في عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله في مدينة سامراء.

وبعد إنجاز ذلك العمل شهدت الأندلس نهضة علمية في مجال الطب والصيدلة، وظهرت مصنفات طبية عديدة ولعل أبرزها كتاب (التصريف لمن عجز عن التأليف) لخلف بن عباس الزهراوي، والذي يعتبر بحق موسوعة علمية طبية، أثرت بشكل كبير على ازدهار وتطور العلوم الطبية في عصر الطوائف وظهور الأطباء البارزين كابن جلجل وابن الذهبي وابن وافد وغيرهم.

أما أسرة آل زهر فهي من الأسر الأندلسية النابغة في الطب والأدب والسياسة في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، يتصل نسبها بمعد بن عدنان، هاجر جدها عبد الجبار بن أبي سلمة الزهري من الجزيرة العربية إلى

الأندلس، مع طلائع الفتح العربي الإسلامي للأندلس، فاستقر الأبناء في جفن شاطبة في الجنوب الشرقي من الأندلس، ثم تفرق حفدتهم في حواضر متعددة، وتولى نوابغهم أعلى مراتب الطب والفقه والشعر، كما وصلوا إلى أرفع مناصب الإدارة والوزارة.

إن ما دفعني إلى دراسة آل زهر هو النبوغ الفكري لهذه الأسرة وتربعها على عرش الطب الأندلسي لأكثر من قرن، نتيجة القوى العقلية وتوارث الصنعة.

فكان أبو مروان عبد الملك بن محمد بن زهر الأيادي، طبيباً للمجاهد العامري في دانية، وأبو العلاء زهر بن عبد الملك الذي خدم بالطب دولة المرابطين، وأبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء الذي خدم المرابطين والموحدين، وألف لهم الكتب الطبية القيمة، وأما أبو بكر محمد المعروف بالحفيد، فقد خدم المرابطين والموحدين مع والده، وحينما توفي والده، استمر في خدمة الموحدين حتى وفاته في عهد الناصر، وأخيراً ابن الحفيد أبو محمد عبد الله، الذي خدم الخليفة الناصر، وجلس في مكانة أبيه الطبية.

أ- أبو مروان بن زهر:

هو أبو مروان عبد الملك بن الفقيه محمد بن مروان بن زهر الأيادي المتوفى سنة (470هـ/ 1078م)، وكان والده الفقيه محمد بن مروان من جلة الفقهاء المتميزين في علم الحديث في أشبيلية [1].

(1) الصلابي، علي محمد، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي، دار المعرفة (بيروت: 2005م)، 231.

أما أبو مروان فكان فاضلاً في صناعة الطب خبيراً بأعمالها مشهور بالحذق والمهارة [1]، فقد تولى دراسة الطب في بغداد ثم مصر والقيروان ثم دانية، وطار ذكره إلى أقطار الأندلس والمغرب، واشتهر بالتقدم في علم الطب حتى فاق أهل زمانه[2].

وقد استغل أبو مروان فرصة رحلته إلى الديار المقدسة فعكف على دراسة الطب في القيروان والقاهرة، وربما أنه التقى بقسطنطين الأفريقي في مدينة القيروان وبعدها أصبح طبيباً للمجاهد العامري في دانية بعد عودته إلى الأندلس [3]، وبذلك يقول القاضي صاعد الأندلسي: إن أبا مروان بن زهر رحل إلى المشرق ودخل القيروان ومصر وتطبب هناك زمناً طويلاً ثم رجع إلى الأندلس واستوطن مدينة دانية، وكان ملكها في ذلك الوقت مجاهد، فلما وصل أبو مروان بن زهر إليه أكرمه إكراماً كثيراً، وأمره أن يقيم عنده ففعل، وحضي في أيامه واشتهر في دانية بالتقدم في صناعة الطب، وطار ذكره منها إلى أقطار الأندلس، وله في الطب ارشادات منها منعه من الحمام واعتقاده فيه أنه يعفن الأجسام، ويفسد تركيب الأمزجة، وهذا الرأي يخالفه فيه الأوائل والأواخر ويشهد بخطئه الخواص والعوام.

بل إذا استعمل على الترتيب الذي يجب بالتدرج الذي ينبغي يكون رياضة فاضلة ومهنته نافعة لتفتيحه المسام وتصريفه للفضول وتلطيفه لما غلط من الكيلوسات [4].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 476.

(2) المقري، أحمد بن محمد (ت: 1041-1631)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج2، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، (بيروت: 1998م)، 372.

(3) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1305.

(4) طبقات الامم، 196-197 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 474.

ويبدو أن الطب في المشرق كان معولاً عليه حتى نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهنا ما تظهر حركة رحلة الأطباء الأندلسيين إلى المشرق الإسلامي.

ب- أبو العلاء زهر بن عبد الملك:

قال أبو يحيى اليسع بن عيسى بن حزم في كتاب المغرب في محاسن أهل المغرب " أن أبا العلاء بن زهر كان مع صغر سنه تصرخ النجابة بذكره، يخطب المعارف بشكره، ولم يزل يطالع كتب الأوائل متفهماً، ويلقى الشيوخ متعلماً، والسعد ينهج له مناهج التيسير والقدر لا يرضى له الوجاهةَ باليسير، حتى برز في الطب إلى غاية عجز الطب عن مرامها وضعف الفهم عن إبرامها، وخرجت عن قانون الصناعة إلى ضروب من الشناعة "[1] ولذا وصف بأنه وزير ذلك الدهر وعظيمه وفيلسوف ذلك العصر وحكيمه[2] أتقن أبو العلاء الطب على أبيه وعلى أبي العيناء المصري، كما درس الفلسفة والمنطق وأخذ الأدب عن شيوخ عصره، أقام بشرق الأندلس، وقد حاول المعتمد بن عباد ملك إشبيلية استمالته، ولكنه لم ينتقل إلى إشبيلية، إلا بعد انتهاء ملك بني عباد فيها على أيدي المرابطين، ولقد لقي عند أميرهم يوسف بن تاشفين كل الإكرام والتعظيم[3]، وبذلك يقول ابن أبي أصيبعة: " وكان في دولة الملثمين ويعرفون أيضاً بالمرابطين وحظي في أيامهم ونال المنزلة الرفيعة والذكر الجميل... وكان قد اشتغل بصناعة الطب وهو صغير في أيام المعتضد بالله، واشتغل أيضاً بعلم الأدب.... وفي زمانه

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 475.

(2) المقري، نفح الطيب، 2/ 372.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 474.

وصل كتاب القانون لابن سينا إلى المغرب ".[1] وكانت بينه وبين الفتح بن خاقان صاحب (قلائد العقيان) عداوة، ولذلك كتب في شأنه إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين ما صورته " أطال الله تعالى بقاء الأمير الأجل سامعاً للنداء دافعاً للتطاول والاعتداء..... وهذا ابن زهر الذي أجررته رسناً وأوضحت له إلى الإستطالة سنناً لم يتعد من الاضرار إلا حيث انتهيته، ولا تمادى على غيه إلا حين لم تهنه أو نهيته، ولما علم أنك لا تنكر عليه نكراً، ولا تغير له متى ما مكر في عباد الله مكراً، جرى في ميدان الأذية مل عنانه، وسرى إلى ما شاء بعدوانه ولم يراقب الذي خلقه "[2].

وكانت له علاجات مختارة تدل على قوته في صناعة الطب واطلاعه على دقائقها وكانت له نوادر في مداواة المرضى ومعرفة أحوالهم [3]، فكان يجس نبض المريض ويرى قارورة الماء التي فيها البول، ثم تخبره بما يحس به من غير أن يسأله شيئاً [4]، وكان الفحص الطبي عندهم قاصراً على فحص البول وجس النبض، فيأتي المريض ومعه قارورة أي زجاجة البول فيسلمها للطبيب، فينظر فيها ثم يذوقها ليتحقق وجود الحوامض أو القوابض أو السكر فيها، ثم يجس النبض، وعند ذلك يحكم في حال المريض لاعتقاده أن النبض يدل على مزاج القلب، والبول على مزاج الكبد، وحال الأخلاط ومهما يكن من الاعتقاد فإن هذه الطريقة لا تزال مما يعول عليه الأطباء حتى اليوم.

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 474.
(2) المقري، نفح الطيب، 2/ 273.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 474 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 234.
(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 592.

وأبو العلاء أول من وصل دراسة الطب بالجراحة والصيدلة، وتشمل آثاره الجراحية على أول فكرة عن عملية فتح القصبة، وعلى بيان قاطع عن الكسر والانخلاع. وقد اعتمد في معالجته على الطبيعة إلى حد كبير، فهو يرى أن الجسم لديه قوة كامنة كافية لشفاء بعض الأمراض.(1)

وقد بلغ تطور الطب السريري والعلاجي ذروته في الأندلس في أعمال الطبيب ابن وافد، في الكتابة الطبية والتعليم الطبي، والممارسة لزهر بن عبد الملك، وربما لأول مرة في تأريخ الطب في معالجة الخراجات المنصفة، بالإضافة إلى التهاب التامور الرطب والجاف، كما أكد على دور التجريب الطبي مع المعاينة والمعالجة السريرية، بل وانتقد كتاب القانون لابن سينا، وذلك لتوكيده شبه التام على المفاهيم النظرية، والاستدلال الفلسفي على حساب الطب السريري والعملي.(2)

ولأبي العلاء بن زهر من المصنفات: كتاب الخواص، كتاب الأدوية المفردة، كتاب الإيضاح بشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن اسحق في كتاب المدخل إلى الطب، كتاب حل شكوى الرازي على كتب جالينوس مجريات، مقالة في الرد على ابي علي بن سينا في مواضيع من كتاب الادوية المفردة وكتاب النكت الطبية، مقالة في بسط لرسالة يعقوب ابن اسحق الكندي في تركيب الأدوية، وأمثلة ذلك نسخ له ومجربات أمر بجمعها أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين بعد موت أبي العلاء فجمعت بمراكش

---

(1) الهرفي سلامة محمد سلمان، دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، دار الندوة الجديد (بيروت: د.ت) 357.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 474.

وسائر بلاد العدوة والأندلس، وانتسخت سنة (526هـ/ 1131م) [1]، وهي عبارة عن ملاحظات طبية اسفرت عنها تجاربه المختبرية وسجلها في تقارير سماها (المجربات) وتوجد منها نسخة مخطوطة في مكتبة الاسكوريال تحت رقم 844، كما قام أبو العلاء زهر بتأليف كتاب (التذكرة) وهي عبارة عن مجموعة من الملاحظات سجلها لولده لتعريفه بالأدوية الغالبة في مراكش والأدوية المناسبة له، وله رسالة في أمراض الكلى كتبها لأمير المسلمين علي بن يوسف، ولا توجد منها اليوم سوى ترجمتها اللاتينية المنشورة عام 1497، وله كذلك (جامع أسرار الطب)، وهو لحسن الحظ موجود في الخزنة العامة في الرباط ويقع في 185 ورقة. وقد أدت بعض بحوثه المختبرية إلى الوصية باستعمال بطيخ فلسطين في علاج أمراض الكبد [2]، كما له كتاب (الطرر) ومقالة في تركيب الأدوية.[3]

ولم تقتصر مواهب أبو العلاء على صناعة الطب، بل كان له في الأدب باعٌ طويل فمن شعره:

يا من كلفت به وذلت عزتي	لغرامه وهو العزيز القاهر
رمت التصبر عندما ألفى الجفا	وهو يقول ذاك الحسن مالك ناصر
ما الجاه إلا جاه من ملك القرى	وإطاعة قلب عزيز قادر

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 476.

(2) الهرفي، دولة المرابطين، 357.

(3) الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين، 231.

وقال أيضاً:

يا راشقي بسهام مالها غــرض إلا الـفـؤاد وما مـنه لـها عـــوض
وممرضي بجفون حشوها سقم صحت وفي طبعها التمريض والمرض
امنن ولو بخيال منك يطرقنـي فقد يسد مـسد الجـوهـر العــرض [1]

ج- أبو مروان عبد الملك بن زهر:

بعد وفاة أبو العلاء زهر تسلم الراية بعد أبيه أبو مـروان عبـد الملـك بـن زهر المتوفي سنة (484-557هـ/ 1091-1161م)، الـذي قـام متابعـة خطـى والده حتى أصبح من أشهر أطباء عصره وقد قام بعد بتأليف تضمن طرق علاج مبتكرة كما استطاع أن يقدم لنا أوصافاً لعديد من الأمراض. كما وصف وصـفاً دقيقاً الأورام الحيزومية، واهتم في بيان فضل التغذية الـصناعية وشـرح طريقتهـا بدقة. سواء بطريقة الحلقوم أو بطريقة الشرج.[2]

ويذكر الأستاذ بوشو أحـد أسـاتذة كليـة الطـب في بـاريس "إن زهـر أبـو مروان عبد الملك هو أول من اهتم بدرسي العظام لمداواة الوثاة، وهو عبارة عـن وهن يصيب اللحم ولا يصل إلى العظم" كما تحدث الأستاذ كيـاز أسـتاذ الطـب بكلية ليون الطبية عن ابن زهر قائلاً: "أما ما يتعلق بالداء المعروف بـالجرب فـإن أطباء العرب كانوا أول من دل على مكانه، وكان أول من وصفه وصفاً دقيقاً لا غبار عليه ابن زهر أبو مروان عبد الملك حكيم الأنـدلس وسمـاه الـصواب"[3]، وهذا اعتراف من الأعداء قبل الأصدقاء بعبقرية أبو مروان في ابتكاراته الطبية.

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 475.

(2) الهرفي، دولة المرابطين، 358.

(3) الهرفي، دولة المرابطين، 358.

برز أبـو مـروان في عـصر المـرابطين، وذاع صـيته في المغـرب والأنـدلس، واتصل بالمرابطين وصـنف للأمـير أبـي اسـحق بـن يوسـف بـن تاشـفين كتابـه المعروف (الاقتصاد في صلاح الأجساد) الذي فرغ مـن تأليفـه سـنة (515هـ/ 1121م)، لخص فيه التجارب الطبية وتحدث عن الجذام والبهق، كما شرح أبعاد العدوى انطلاقاً من تجارب ميدانية، وقد أفرد لهـذه الأمـراض رسـالة لم تـصلنا، وتوجد نسخة من كتاب الاقتصاد محفوظة بالمكتبـة الأهليـة ببـاريس تحـت رقـم 2959 وأخرى في مكتبة الاسكوريال [1]. وله كتاب في الأغذية ألفه للخليفة أبي محمد عبد المؤمن بن علي، كما كـان لـه كتـاب في الطـب مـشهور بأسـم كتـاب (التيسير في المداواة والتدبير) ألفه للقاضي أبو الوليد محمد بـن أحمـد بـن رشـد، تناول فيه الجزئيات في الطب في مقابلة كتاب (الكليات) لابن رشد.[2]

وكتاب التيسير موسوعة طبية يظهر فيها تطلع أبو مروان من الطب، وقـد نهج في كتابه هذا أسلوباً جديداً في الحكمة القياسية مستخدماً التمحيص العقلـي للوصول إلى أحسن النتائج، فكان طبيب التمحيص العملي، وتوجد نـسخة مـن هذا الكتاب في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 2960، كما توجد نسخة أخرى في الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم 1538.[3]

وله كتاب (الزينة) تذكرة إلى ولده أبي بكر في أمر الـدواء المـسهل وكيفيـة أخذه وذلك في صغر سنه، وكتاب تذكرة ذكر بها لأبنه أبـي بكـر أول مـا تعلـق بعلاج الأمراض، ومقالة في علل الكلى، ورسـالة كتـب بهـا إلى بعـض الأطبـاء

---

(1) الهرفي، دولة المرابطين، 358 – 359.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 592.

(3) الهرفي، دولة المرابطين، 359.

بأشبيلية في علتي البرص والبهق [1]، كما كتب وصفاً دقيقاً لالتهاب غشاء القلب وأعراض السرطان [2].

وكان أبو مروان عبد الملك مكيناً عند الخليفة الموحد عبد المؤمن بن علي، الذي ألف له كتاباً سماه (الترياق السبعيني) عندما احتاج الخليفة مرة إلى مسهل، وكان يكره تناول الأدوية، وعرف أبو مروان إن الخليفة يحب العنب واتفق أن العنب كان موجوداً، وطلب من الخليفة أن يلازمه الحمية، ثم جاء إلى دالية عنده، وسقاها مدة يسيرة بماء فيه دواء مسهل ثم إنه أخذ منها عنقوداً وذهب به إلى الخليفة عبد المؤمن، وطلب منه أن يأكل من ذلك العنقود، ولما قدر أبو مروان إن ما تناوله الخليفة من حبات العنب، أصبح كافياً، طلب منه التوقف عن الأكل، وفعلت حبات العنب فعل الدواء المسهل [3].

د- الحفيد ابو بكر محمد بن عبد الملك:

هو الوزير الحكيم ابو بكر محمد بن عبد الملك (504-596هـ/ 1110-1198م) وتميز بالعلوم وأخذ صناعة الطب عن أبيه وباشر أعمالها [4].

وكان منصرفاً كل الانصراف إلى الناحية العلمية والمداواة والعلاج والفحص، ولم يشغل نفسه للتأليف إلا قليلاً، وقد طارت سمعته العلمية في الأرجاء، ويروى أنه وضع رسالة في طب العيون، وهو المؤلف الوحيد الذي ينسب إليه [5].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 478 ؛ الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين، 231.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 592 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 236.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 592.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 478.

(5) الهرفي، دولة المرابطين، 359 – 360.

خدم أبو بكر دولة المرابطين واستمر في الخدمة مع أبيه في آخر دولتهم، ثم خدم دولة الموحدين هو وأبوه، وفي أيام الخليفة عبد المؤمن بن علي، مات أبوه في عهده وبقي هو في خدمة أولاد عبد المؤمن يوسف ويعقوب ومحمد الناصر، وتوفى أبو بكر في أول دولة الخليفة الناصر وذلك سنة (596هـ/ 1198م) بمراكش ودفن بمقابر الأمراء تكريماً له.

وكان أبو بكر صائب الرأي حسن المعالجة جيد التدبير، وقد عرف هذا منه، حتى أنه يوماً كان قد كتب والده أبو مروان نسخة دواء مسهل للخليفة عبد المؤمن، فلما رآه أبو بكر، وكان في حال شبيبته قال: يجب أن يبدل هذا الدواء المفرد بدواء آخر فلم يتناول الخليفة عبد المؤمن ذلك الدواء، فلما رآه أبوه قال: يا أمير المؤمنين إن الصواب في قوله، وبدل الدواء المفرد بغيره فأثر نفعاً [1].

وكان الخليفة المنصور قد قصد أن لا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده فأحرق أكثرها ومنع الاشتغال بها، ولما شرع في ذلك جعل أمر تنفيذه إلى أبي بكر وأراد الخليفة بذلك إن كان عند أبو بكر شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر ولا يقال عنه أنه اشتغل بها ولا يناله مكروه بسببها، ولما نظر أبو بكر وامتثل أمر المنصور في جمع الكتب من الكتبيين وغيرهم وأن لا يبقى شيئاً منها، وإهانة المشتغلين بها.

وكان بأشبيلية رجل من اعيانها يعادي أبا بكر ويحسده، فعمل محضراً في أن أبا بكر دائم الاشتغال بهذا الفن والنظر فيه، وإن عنده في داره شيئاً كثيراً من كتبه، وجمع فيه شهادات عدة وبعث بالمحضر إلى المنصور، وكان المنصور في أشبيلية، ولما أتى المحضر إلى المنصور أمر أن يُقبض على الذي عمل وأن يودع السجن، وانهزم جميع الشهود الذين وضعوا خطوطهم فيه، ثم قال المنصور: والله

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 479.

لو أن جميع أهل الأندلس وقفوا قدامي شهوداً على ابن زهر بما في هذا المحضر لم أقبل قولهم، لما أعرفه في ابن الزهر من متانة دينه وعقليته [1].

وكان الحفيد أبو بكر قد أتى إليه من الطلبة اثنان ليشتغلا عليه بصناعة الطب فترددا إليه ولازماه مدةً، وقرء عليه شيئاً من كتب الطب، ثم إنهم أتيا يوماً وبيد احدهما كتاب صغير في المنطق، وكان يحضر معهما أبو الحسين المعروف بالمصدوم، وكان غرضهم يشتغلوا فيه فلما نظر أبو بكر إلى ذلك الكتاب قال ما هذا ؟ ثم اخذ ينظر فيه فلما وجده في علم المنطق رمى به ناحية، ثم نهض إليهم حافياً ليضربهم، وانهزموا قدامه وتبعهم يعدو على حالته تلك، وهو يبالغ في شتمهم فبقوا منقطعين عنه أياماً لا يجسرون أن يأتوا إليه، ثم إنهم توسلوا إلى أن حضروا عنده واعتذروا بأن ذلك الكتاب لم يكن لهم [2].

وكان أبو زيد عبد الرحمن بن يوجان وزير الخليفة المنصور يعادي أبو بكر ويحسده لما يرى منه عظم حاله وعلو منزلته وعلمه، فاحتال عليه في سم صبره مع أحد من كان عند الحفيد فقدمه إلى الحفيد في بيض، وكان مع الحفيد بنت أخته، وكانت أخته وابنتها عالمتين بصناعة الطب والمداواة، ولهما خبرة جيدة بما يتعلق بمداواة النساء، وكانتا تدخلان إلى نساء المنصور وأهله، ولا يقبل المنصور سواهما[3]، فلما أكل الحفيد من ذلك البيض وبنت أخته ماتا جميعاً، ولم ينفع فيهما العلاج، أما أبو زيد عبد الرحمن بن يوجان فقد مات مقتولاً من بعض أقربائه[4].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 479-480.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 480.

(3) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 481 ؛ زيدان، التمدن الإسلامي، 3/ 201.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 481 ؛ مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 100 ؛ الربيعي، إسماعيل نوري وآخرون، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، مطابع الوحدة العربية، (الزاوية: 2001م)، 212.

واشتغل أبو بكر بعلم الأدب والعربية، ولم يكن في زمانه اعلم منه بمعرفته اللغة ويوصف بأنه أكمل صناعة الطب والأدب، وعمل الشعر وأجاد فيه وله موشحات مشهورة وهي أجود ما قيل في ذلك، ومن شعره:

حيلة البرء صنفت العليل يترجى الحياة أو لعليله

فإذا جاءت المنية قالت حيلة البرء ليست في البرء حيلة [1]

وأنشد الحفيد في آخر عمره:

إني نظرت إلى المرأة إذا جليت فأنكرت مقلتاي كلما رأتا

رأيت فيها شيخاً لستُ أعرفه وكنت أعرف فيها قبل ذاك فتى

فقلت أين الذي مثواه كان هنا متى ترحل عن هذا المكان متى

فاستجهلتني وقالت لي وما نطقت وقد كان ذاك وهذا بعد ذاك أتى

هون عليك فهذا لا بقاء له أما ترى العشب يفنى بعد ما نبتا

كأن الغواني يقلن يا أخي فقد صار الغواني يقلن اليوم يا أبتا [2]

بعد وفاة أبو بكر عام (596هـ/ 1198م) في عهد الخليفة يعقوب المنصور حيث كان طبيب أشبيلية الأوحد أوصى أن يُكتَبَ على قبره هذه الأبيات، وفيها إشارة إلى طبه ومعالجته للناس:

---

(1) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، (بيروت: 1971م)، 435.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 481 ؛ المقري، نفح الطيب، 2/ 376.

تـأمـل بـحقك يا واقـفـاً ولاحـظ مكاناً دفعنا إليـه

تراب الضريح على وجنتي كـأني لم أمشِ يوماً علـيه

أداري الأنام حـذار المنون وها أنا صرت رهنا لديه [1]

هـ - عبد الله بن محمد بن عبد الملك:

هو أبو محمد بن الحفيد أبو بكر كـان جيـد الفطـرة، حـسن الـرأي جميـل الصورة، مفرط الذكاء، محمود الطريقة محباً للبس الفـاخر، وكـان كـثير الاعتنـاء بصناعة الطب والنظر فيها ولتحقيق معانيها، واشتغل على والـده واوقفـه علـى كثير من أسرار علـم هـذه الـصناعة وعلمهـا وقـرأ كتـاب النبـات لأبـي حنيفـة الدنيوري على أبيه وأتقن معرفته.

كان الخليفة الناصر يرى له كثيراً ويحترمه ويعرف مقدار علمه وبذلك قال أبو مروان الباجي: " ولما اجتمع بالخليفة الناصر بالمهدية لما فتحها الناصر، خدمـه على ما جرت به العادة وقال: إنـني يـا امـير المـؤمنين بحمـد الله بكـل خـير مـن إنعامكم وإحسانكم عليَّ وعلى آبائي، وقد وصـل إلـي ممـا كـان بيـد أبـي مـن إحسانكم مما يغنيني مدة حياتي وإنما أتيت لأكون في الخدمـة كمـا كـان أبـي وأن أجلس في الموضع الذي كان يجلس فيه بين يدي أمـير المـؤمنين، فأكرمـه الناصـر إكراماً كثيراً وأطلق عليه من الأموال والنعم ما يفـوق الوصـف، وإن مجلـسه إذا حضر قريباً منه في الموضع الذي كان يجلس فيه والده الحفيد "[2].

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/ 436.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 485-486.

ويمكن أن يفهم من هذا النص حالة الرفاهية والمنزلة الاجتماعية التي كان الأطباء يتمتعون بها في ذلك العصر.

كان مولد أبي محمد عبد الله في سنة (577هـ/ 1181م)، بمدينة أشبيلية وتوفى مسموماً في سنة (602هـ/ 1205م)، في مدينة سلا في الجهة المسماة برباط الفتح ودفن بها، وكان متوجهاً إلى مراكش فأخترمه الأجل دونها، ثم حمل من الموضع الذي دفن فيه إلى أشبيلية، ودفن مع آبائه خارج باب الفتح، فكانت حياته خمساً وعشرين سنة [1].

واخيراً لابد من تسجيل بعض الاستنتاجات:

1. في الوقت الذي برع العرب في ابتكاراتهم العلمية، ولا سيما في مجال صناعة الطب، يجب أن لا نغفل دورهم في حفظ الحضارة اليونانية القديمة بترجمتها إلى الحضارة العربية الإسلامية وإيصالها إلى أوربا بترجمة التراث العلمي والأدبي إلى اللغة اللاتينية، فكان بذلك نهضة اوربا الحديثة.
2. تقدمت العلوم الطبية نتيجة الرحلات المشرقية إلى الأندلس وما جلبوه معهم من أروع المصنفات العلمية والأدبية، وبالمقابل رحلات اهل الأندلس إلى المشرق ينهلوا من ينابيع العلم والمعرفة المشرقية، وهذا ما يعرف بعملية التلاقح الثقافي الذي هو الأساس في تطور الحضارة الإنسانية.
3. أحدثت هدية الامبراطور البيزنطي كتاب الأدوية المفردة لديسقوريدس إلى الخليفة الناصر ثورة علمية طبية، إذ ظهرت لأول مرة في الأندلس مدرسة تضم مجموعة من الحكماء الأندلسيين.

(1) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 486 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 235.

4. كان ثمرة التلاقح العلمي والأدبي بين المشرق والمغرب في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، ذيوع شهرة آل زهر في العلوم الطبية، تلك الأسرة العريقة في النسب والعلم التي خدمت الطب الأندلسي منذ عصر الطوائف حيث المعتضد ملك أشبيلية ومجاهد العامري ملك دانية مروراً بدولة المرابطين وانتهاءً بدولة الموحدين.

5. إن عائلة آل زهر خدمت الطب الأندلسي لأكثر من قرن من الزمان، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ذكاء وفطنة هذه الأسرة ونبوغهم في الصناعة الطبية.

6. أسهمت عائلة آل زهر في الصناعة الطبية وتطورها بما قدمت من مصنفات ككتاب (الاقتصاد في صلاح الأجساد) الذي ألفه أبو مروان عبد الملك للأمير اسحق بن يوسف، وكتاب الأغذية ألفه للخليفة عبد المؤمن بن علي، كما ألف كتاباً آخر سماه (الترياق السبعيني) وغير ذلك من المصنفات في المعرفة الطبية، وبذلك يرجع إليهم الفضل في تقدم وازدهار الطب الأندلسي في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي.

7. لم تكتف عائلة آل زهر بمواهبها الطبية، بل كان لها إبداعاتها الأدبية ولا سيما في مجال الشعر والزجل والموشحات الأندلسية، فقد كانت موشحات أبو بكر محمد في عهد الموحدين في غاية الرقة والعذوبة.

3- ابن رشد:

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، مولده ونشأته بقرطبة، مشهور الفضل معتنٍ بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف، اشتهر في عهد الموحدين، فقد كان فيلسوفاً وفقيهاً أكثر ما كان طبيباً، ومع ذلك

صنف كتابين طبيين: (الكليات) وهو نص عن النظريات والمبادئ الطبية العامة، وقد ترجم إلى اللاتينية، كما طُبِعَ بشكل مستقل في البندقية، وشرح الأرجوزة الطبية لابن سينا المشهورة بعنوان (أنشودة الطب)(1).

يتناول كتاب (الكليات) التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأغذية وحفظ الصحة والعلاج، وإليك فقرة من مقدمة – الكليات – تعرفنا بمنهج ابن رشد في تأليفه والموضوعات التي تناولها فيه، "إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة، يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك أقصى ما يمكن في واحد من الأبدان، فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرئ ولابد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب، وفي الوقت الذي يجب ثم تنتظر في حصول غايتها، كالحال في صناعة الملاحة وقود الجيوش "..... ولما كانت الصحة أيضاً والمرض ليسا يتبين بأنفسهما من أول الأمر احتيج ايضاً الى تعرف العلامات الصحية والمرضية، وصار هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة، وإذا كان ذلك كذلك، فباضطرار، انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى:

- الجزء الأول: يذكر فيه أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس، البسيطة والمركبة
- والثاني: تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها.
- والثالث: المرض وأنواعه وأعراضه.
- والرابع: العلامات الصحية والمرضية.

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 489 ؛ سامي، علوم الحياة، 245.

- والخامس: الآلات وهي الأغذية والأدوية.
- والسادس: الوجه في حفظ الصحة.
- والسابع: الحيلة في إزالة المرض.[1]

وقد أجاد ابن رشد في تأليفه، وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة، ولما ألف كتابه هذا في الأمور الكلية، طلب من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الأمور الجزئية، لتكون جملة كتابهما، ككتاب كامل في صناعة الطب، ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما نصه: "فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه، وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض من الأعراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء..... لأنا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض بحسب عضو عضو، وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنانيش، حتى نجمع في أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمور الجزئية"[2].

وامتاز ابن رشد عمن سبقه من الأطباء، بتنوع معارفه، وقد لا يوافق المنطق والحقيقة من أقوال السلف، وفي كتابه الكليات، تعمد التخلي عما رآه من الخطأ، وبين فيه اخطاء جالينوس في علم التشريح، وخالفه في كثير من الآراء.

ومن مصنفات ابن رشد الطبية أيضاً: تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس، تلخيص المزاج الطبيعي لجالينوس، تلخيص القوى الطبيعية، مقال في الترياق، كما وضع لجالينوس تلخيصاً حول العلل، الأعراض والحميات، المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة.[3]

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 469-471.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 487.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 489.

وكان ابن رشد قضى مدة في أشبيلية قبل قرطبة، وكان مكيناً عند المنصور، وجيهاً في دولته، وكذلك كان محترماً عند ابنه الناصر، ولما كان المنصور بقرطبة، وهو متوجه إلى غزو ألفونسو، وذلك في عام (591هـ/ 1194م)، استدعى أبو الوليد بن رشد وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي [1].

ثم إن المنصور فيما بعد نقم على ابن رشد، وأمر أن يقيم في اليسانة بلد قريب من قرطبة، ونقم كذلك على جماعة أخرى من الفضلاء الأعيان، وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل، ثم إن جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد على غير ما نسب إليه، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة الآخرين [2]، وقربه أشد تقريب.

وقد صنف ابن رشد في آخر حياته كتاباً في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوانات، ونعت كل واحدة منها، فلما ذكر الزرافة وصفها وقال: وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر – يعني المنصور – فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه، ونقم على ابن رشد وأبعده، ويقال انه مما اعتذر به أنه قال للمنصور: إنما قلت ملك البرين، وإنما تصفحت على القارئ فقال ملك البربر، وكانت وفاة ابن رشد بمراكش عام (594هـ/ 1197م)[3].

4- موسى بن ميمون:

كانت الأندلس مسقط رأس الفيلسوف الطبيب أبو عمران موسى بن ميمون (ت: 592هـ/ 1195م) الذي كتب بشكل مكثف عن الطب الداخلي

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 488.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 488.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 488-489 ؛ المراكشي، المعجب، 305.

والمداواة وعلم العقاقير الطبية matetia medical والصحة البيئية، ولكن أعظم شهرة له لم تكن بأي حال في الأندلس، حيث شَبَّ وترعرع في سوريا ومصر إبان حكم السلالة الأيوبية، وفي عصر كان يتميز بالعطاء الفكري الكبير، ولاسيما في علوم الحياة.

ساهم ابن ميمون في ابقاء مشعل المعرفة والدراسة، ساطعاً متألقاً، وأما منشوراته العديدة التي تتضمن مخطوطات باقية في نصوصها العربية الأصلية والعبرية أيضاً، فقد طبعت أخيراً ونالت ما تستحق من التقدير، وتقول المدونات أن شهرة ابن ميمون وصلت إلى العراق إلى الحد الذي أغرى العالم الطبيعي والطبيب عبد اللطيف البغدادي بزيارة مصر للاستماع إلى محاضراته [1].

ولابن ميمون كتابه المسمى (شرح أسماء العقاقير) ذو فائدة جليلة، وقد نشره مايرهوف في القاهرة سنة 1940م، على أساس المخطوط رقم 3711 أياصوفيا[2].

د- عصر مملكة غرناطة:

شهدت الأندلس في عصورها الأخيرة تراجعاً في النشاط الفكري، ولكن ذلك لم يمنع من ظهور أطباء اشتهروا في العصر النصري، عندما لقوا اهتماماً من قبل الحكام، وأعطيت الاكتشافات، وممارسة المشتغلين به الأولوية في التربع على قمة أعمال بني نصر واهتماماتهم، حتى قيل أن الطب بلغ في أيامهم درجة عالية من التطور والرقي.

---

(1) سامي، علوم الحياة، 254 – 255.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 474.

وكان من رواد النهضة العلمية، ومن أشهر أطباء هذا العصر ابن السراج، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن رويبل الأنصاري، من ابناء غرناطة، كان طبيب الدار السلطانية في عهد ثاني ملوك بني نصر أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف الملقب بالفقيه، وكانت له معرفة بالأعشاب وأنواع النباتات الطبية، عين ما يستفيده في الطب صدقة على المساكين والفقراء والمحتاجين، وكان يؤثرهم ويزورهم ويعينهم على معالجة أمراضهم وتدبير أحوالهم، وكان قد قرأ الطب على أبي جعفر الكرني، وأبي عبد الله السرقوطي المرسي.[1]

ابتلى ابن السراج بعد وفاة السلطان الذي كان في خدمته، فسجن وأبعد إلى بلاد العدوة حيث استقر بفاس، ثم عاد إلى غرناطة، وبها توفي عام 701هـ.

وله مؤلفات في علم النبات وكتاب سماه (السر المذاع في تفضيل غرناطة على كثير من البقاع) [2].

كما كان محمد الشقوري طبيب دار الإمارة أيام السلطان يوسف الأول، وله كتاب (تحفة المتوسل وراحة المتأمل) [3].

وكان آخر حملة الفنون العقلية بالأندلس وخاتمة العلماء به من طب وهندسة وهيئة وحساب وأصول وأدب يحيى بن أحمد بن هذيل التجيبي، الذي خدم بالطب دار السلطان وقعد بالمدرسة بغرناطة يدرس الطب، فقد درس الطب على أبي عبد الله الاركشي وأبي زكريا القصري، وله تآليف في الطب منها كتابه المسمى بـ (الاختبار والاعتبار في الطب)، وكتاب (التذكرة في الطب)[4].

---

(1) فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 238 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 358.

(2) فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 238.

(3) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 358.

(4) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، (بيروت: 2003م)، 334.

وفي المرية لمع اسم الطبيب أحمد بن علي بن محمد بن خاتمة الأنصاري (ت: 770هـ/ 1369م)، طالب متفنن، مشارك قوي الإدراك سديد النظر، قوي الذهن، موفور الأدوات، كثير الاجتهاد، وله كتاب عن الوباء الذي عصف بالأندلس عام (794هـ/ 1348م)، بعنوان (تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد)[1].

وكان ابن الخطيب (713- 776هـ/ 1314-1375م)، من الأطباء المشهورين، يكنى أبا عبد الله ويلقب بلسان الدين ابن الخطيب، وهو من الألقاب المشرقية، وقد اصبغ عليه الغني بالله لقب ذو الوزارتين، لجمعه بين الوزارة والكتابة، ويقال له (ذو العمرين) لاشتغاله بتدبير الحكم في نهاره والكتابة والتصنيف في ليله.

ولابن الخطيب مؤلفات في الطب والأغذية منها:

1- ارجوزة في فن العلاج من صنعة الطب: وعدد أبياتها نحو ألف وستمائة بيت، تتضمن ذكر جميع الأمراض الكلية والجزئية، وذكر أسبابها وعلاماتها وتدبيرها وجلب العلاج بحسب أحوالها، توجد منها نسخة مخطوطة بخزائن القرويين ضمن رسائل ابن الخطيب الطبية.

2- رسالة الطاعون: وأغلب الظن أنها رسالة واحدة تتحدث عن علاج مرض الطاعون الذي اجتاح الأندلس وغيرها من البلدان الإسلامية وقد تكون هي نفسها (مقنعة السائل عن المرض الهائل)، وقد نشرت بألمانيا مع ترجمة لها بالألمانية في مجلة اكاديمية العلوم سنة 1863.

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، 1/ 108 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 229.

3- عمل من طب لمن حب، كتاب ضخم يقع في سفر، ويبحث في مختلف الأمراض وكيفية علاجها، وقد ألفه ابن الخطيب لسلطان المغرب أبي سالم إبراهيم بن أبي الحسن المريني في أثناء إقامته بسلا، بعد أن خلع سلطانه الغني بالله في عام (761هـ/ 1360م)، ويوجد بالمكتبة الوطنية بمدريد برقم 211.

4- المسائل الطبية، مفقود، وهو عبارة عن رسالة طبية وصحية تقع في سفر واحد.

5- المعتمدة في الأغذية المفردة، وهو عبارة عن أرجوزة من نظم ابن الخطيب تتحدث عن منافع الأغذية ومضارها توجد نسخة منها مخطوطة بخزائن القرويين الكبرى.[1]

6- الوصول لحفظ الصحة في الفصول، يبحث في الحمية وقد فرغ ابن الخطيب من تأليفه سنة (771هـ/ 1370م) وتوجد منه نسخة مخطوطة في الخزائن العامة برباط الفتح تحت رقم D 1299.

7- اليوسفي في صناعة الطب، مفقود، يقع في سفرين، ألفه ابن الخطيب لسلطانه أبي الحجاج يوسف، ونسبه إليه اقتداءً بالرازي الطبيب المشهور في كتابه المنصوري [2].

8- البيطرة، مفقود، يقع في سفر واحد، جمع لما يرجع إلى البيطرة من علاج الحيوانات.

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، 4/ 388.

(2) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، 4/ 388.

9- البيزرة، مفقود، يقع في مجلد، يبحث في أحوال الجوارح من الطيور.

10- الرجز في عمل الترياق الفاروقي، مفقود، ويدور حول الترياق الفاروقي، وهو دواء مركب يدفع السموم، وهو أصل المركبات، لأنه يفرق بين المرض والصحة.

11- رسالة تكوين الجنين، مفقودة، وتتناول كما يبدو من عنوانها مراحل الحمل[1].

ولابن الخطيب انجازات مهمة في حقل الطب، فهو يؤكد في كتابه (مقنعة السائل) أن مرض الطاعون ينتقل بالعدوى، ويختفي في ثياب المريض، محاولاً بذلك الإشارة إلى وجود الجراثيم، مما لم يكن معروفاً في ذلك الوقت، كما يؤكد على أنواع المأكولات وكيفية تناولها بهدف إبعاد خطر الوباء الكبير أو الطاعون الأسود، وهو ينصح أيضاً بعزل المصاب، خوفاً من انتقال العدوى، مع وجوب إحراق الأثواب وتطهير المكان بالبخور والكحول [2] وهو بذلك يؤكد فيه نظرية العدوى ويبرهن عليها بالأدلة.[3]

ومن الابتكارات الطبية التي توصل إليها أطباء هذا العصر، ما توصل إليه الطبيب المالقي الحسن بن محمد القيسي، حيث قدم دواء ضد سموم الحيات إلى السلطان يوسف الأول [4].

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، 4/ 388.

(2) المقري، نفح الطيب، 1/ 223 ؛ فرحات، معجم الحضارة الأندلسية، 230-231.

(3) الحجي، عبد الرحمن علي، أندلسيات، المجموعة الأولى، (بيروت: 1969م)، 171.

(4) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، 1/ 467 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 357.

وتوجت غرناطة جهودها الطبية ببناء المارستان في مدينة غرناطة على أيام السلطان محمد الخامس في سنة (768هـ/ 1367م)، وهيأت لها كل المستلزمات الضرورية من الأطباء والأدوية وتوفير الخدمات.(1)

2ـ الصناعات الدوائية الأندلسية

دخلت الأندلس الإسلامية في منتصف القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي أول التأثيرات العلمية الطبية والصيدلانية من المشرق لوصول الطبيب الصيدلاني يونس بن أحمد الحراني إلى قرطبة وانتقاله إلى البلاط في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر وابناه أحمد وعمر اللذين درسا على ثابت بن سنان بن قرة في بغداد (330-351هـ/ 941-962م)، فنحن إزاء فترة الخلافة في قرطبة التي سعت إلى جمع المعارف والمعلومات، وقد قادت تلك السياسة إلى الطفرة العظيمة في ميدان العلوم في بلاد الأندلس عقب القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.

وهكذا حل علم الصيدلة المشرقي المتأثر بالنصوص الإغريقية واللاتينية والهندية محل المعارف الصيدلانية الشعبية المتواضعة والعتيقة والمنحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة في بلاد الأندلس.

وكان كتاب الحشائش لديسقوريدس – النباتي اليوناني الذي عاش في القرن الأول الميلادي – الذي نقله إلى العربية أسطفان بن باسيل، أحد أهم الكتب الوافدة إلى قرطبة بعد أن أهدى الإمبراطور البيزنطي نسخة بديعة إلى الخليفة عبد الرحمن الناصر وأرسل الراهب نيقولا إلى قرطبة واستطاع العرب بمعونة هذا الراهب أن يتعرفوا على هوية القسم الأكبر للنباتات المذكورة فيه،

(1) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 357.

وهو انجاز ذو أهمية فائقة لان اللغة اليونانية العلمية أصبحت تشكل منذ ذلك الحين جزء من ميراث مجوعة من الحكماء في قرطبة.

عرفت بلاد الأندلس في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، الملاحظات النباتية الشائعة في المشرق، إذ يردد ابن سمجون عاش في حدود (390هـ/ 1000م) اصداء كتاب الفلاحة النبطية وكتاب النبات لأبي حذيفة الدنيوري (150هـ/ 767م).

وهكذا وصل علم النبات والصيدلة قمته في بلاد الأندلس في كتاب (عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب) الذي دونه كاتب نجهل هويته في أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وذلك لتوفره على مقال رائع في تصنيف النباتات حسب الجنس والنوع والصنف، وهو نظام تصنيفي أكثر تطوراً من النظم السابقة له إلى حد كبير.

وأثرت الدراسات النباتية على تطور العلوم الدوائية، فقد شهد عصر الخلافة بروز ابن الجزار (ت: 400هـ/ 1009م) الذي خصص في داره مكاناً لصنع الأدوية مفرقاً (بيت العيادة، وبيت الصرف) وبذلك بدأ تاريخ الصيدلة.

فقد تبين بأن العرب هم المؤسسون الحقيقيون لمهنة الصيدلة بصنع الأدوية التي رفعوها إلى مستوى تجارة الأدوية والعقاقير الطبية، بظهور مجموعة من المشتغلين بعلم الأدوية الذين كانوا يؤلفون مدرسة بعلم العقاقير، وقد ساهم في تقدمها بعض العشابين الذين رحلوا من المشرق إلى الأندلس من أمثال أحمد بن ياس، رائد الحركة العلمية والصيدلانية في الأندلس، ويوسف بن أحمد الحراني الذي أدخل معجوناً لأوجاع الجوف.

وازدهرت الدراسات الدوائية حينما تطور علم الأدوية تطوراً عظيماً بفضل النص العربي لكتاب الحشائش لديسقوريدس، الذي أعده أطباء قرطبة في

القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وهو إنجاز ذو أهمية فائقة، لأن اللغة العلمية اليونانية أصبحت تشكل منذ الآن جزء من ميراث مجموعة من الحكماء أمثال حسداي بن شبروط وابن جلجل ومسلمة المجريطي، وما كان له من أثر حاسم على مجريات الدراسات الطبية والصيدلانية.

وظهور رموز علماء الأدوية، الذين كانوا ثمرة الدراسات الدوائية في نهاية عصر الخلافة والعصور اللاحقة، إضافة إلى الابتكارات والاختراعات العربية التي تمخضت عن الفكر العربي الاسلامي فيما يخص الأدوية واستخداماتها.

أولاً- علم الصيدلة عند العرب:

اشتهر علم الصيدلة بين العرب بعلم المفردات أو العقاقير أو الأدوية، وهذه الأخيرة نقلت للأوربيين باسم (Droguc)، وللعرب نصيب كبير في نشأة الصيدلة وتقدمها، فقد بلغت على أيديهم مبلغاً عظيماً من الرقي، فالعرب هم المؤسسون الحقيقيون لمهنة الصيدلة التي رفعوها إلى مستوى تجارة العقاقير، وهم الذين أنشأوا المدارس التحضيرية والأماكن لبيعها وتصريفها، وأخضعوا هذه الصناعة لرقابة الدولة لمنع الغش.

وكان الصيادلة لا يزاولون مهنتهم إلا بعد الترخيص لهم، وقد افتتحوا الصيدليات العامة في عهد أبي جعفر المنصور، كما ألحقوا بكل مارستان صيدلية خاصة بها، ومنذ أيام المأمون كانت الصيدليات تحت إشراف الدولة.[1]

والسبب في تقدم هذا الفن عند العرب، انه كان تابعاً لعلم الكيمياء، الذي نضج كثيراً على أيديهم فهم الذين اخترعوا الأشربة والكحول

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 100.

والمستحلبات والخلاصات الطبية المختلفة، واستنبطوا كثيراً من العقاقير التي لا تزال على أسمائها التي وصفت بها[1]، مثل اللعوقات والحبوب والأقراص والسفوف والمعاجين والدهن والكحول والأفيون والخشخاش، وست الحسن، والترياق والأشربة والحقنة والضماد وغيرها[2].

وتقدم العرب في معرفة خواص العقاقير، سواء كان من أصل نباتي أو معدني أو حيواني، ووضعوا شتى الرسائل في الأغذية والأدوية المفردة والمركبة، وكانوا لا يرون التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية.

وكان العرب يعرفون جيداً أن علم الصحة يعلمنا طرق الوقاية من الأمراض التي لا يستطيع الطب شفائها، وما سار عليها أبناء البلاد الحارة من تفضيل الطعام النباتي على الطعام الحيواني غاية من الحكمة، وكان من عادة مؤلفي العرب أن يوجزوا وصاياهم الصحية في كلمات جامعة يسهل حفظها وفي ذلك ما قاله طبيب عربي في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي: "ليس شيء أضر بالشيخ من أن تكون له جارية حسناء وطباخ ماهر "[3].

وقد عبر إلى البلاد الأوربية سيل من العقاقير العربية عن طريق البندقية وصقلية والأندلس وتدفقت معها كتب كثيرة في الأدوية، كما انتقلت إلى أوربا من الشرق أعشاب ونبات لا حصر لها [4].

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 100.

(2) ماجد، تاريخ الحضارة، 49-50.

(3) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 215.

(4) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 100.

ثانيا- بداية تطور الصناعات الدوائية:

يرتبط علم الصيدلة والطب ارتباطاً وثيقاً في العصور الوسطى بالرياضيات والفلسفة والهندسة، ولذلك يجمع كثير من العلماء بين هذه العلوم ويصعب التفريق بينها.

والصيدلة عموماً متصلة بعلم الأعشاب وبعلم الحيوان والكيمياء، ولهذا فإن الأدوية نباتية وحيوانية ومعدنية تحتاج دراية في أصلها، وإلى نسب في التراكيب تقتضي المعرفة بالكيمياء.

نشأت الصيدلة منذ زمن قديم ويقترن تاريخها بتاريخ الدواء، وفي البداية كان الطبيب يدواي الناس، وهو في الوقت نفسه صيدلياً يعد الدواء للمريض، وكان له مساعدون يعاونونه في جميع النباتات الشافية، ولما كثرت العقاقير وتنوعت طرق تركيبها، انفصلت مهنة الطب عن مهنة الصيدلة، فأصبح الصيدلي هو الذي يجمع الأدوية ويختار الأجود من أنواعها على أحسن التراكيب التي وضع أسسها أفضل الأطباء والعشابين.[1]

اشتهر الصيادلة في تركيب الأدوية بنسب معينة، أي جمع المواد المراد صنع الدواء منها ومزجها بموجب مقادير معينة، وهذه الصنعة لا يعرفها إلا الحاذق بها، فقد حاول بعض أصدقاء الصيدلي أحمد بن يونس الحراني الذي وفد من المشرق إلى الأندلس أن يقلدوه في تركيب الأدوية ففشلوا، لأن الحراني اكتسب شهرة واسعة، وكان يبيع شربة الدواء بخمسين دينار.[2]

(1) السامرائي، دراسات، 325.

(2) السامرائي، دراسات، 327.

ففي عصر الإمارة كانت قرطبة مركز الدراسات الصيدلانية، ففيها ظهرت أعظم مجموعة من المشتغلين بعلم الأدوية، الذين كانوا يؤلفون مدرسة في علم العقاقير، فقد ساهم في تقدمها بعض العشابين الذين رحلوا إلى الأندلس من المشرق، نتيجة الاضطراب السياسي كما يقول أحمد أمين "علماء يضيق بهم الشرق من الفاقة، فيرحلون إلى الغرب، وعلماء من الغرب يعوزهم العلم فيرحلون إلى الشرق "(1).

وبحث علماء الأدوية من العرب في النباتات وفي تطبيقاتها على الطب على الخصوص، وأنشئوا حدائق زرعوا فيها أندر النباتات وأكثرها طرافةً، ومن ذلك ما اشتملت غرناطة على حدائق رائعة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ومن ذلك كان للأمير عبد الرحمن الداخل حديقة مثلها بالقرب من قرطبة، وإنه أوفد جماعة من علماء الطبيعة إلى سوريا وغيرها من أقطار آسيا ليأتوا إليه بأعز النباتات.(2)

فالطب مدين للعرب بعقاقير كثيرة كالسليخة والسنا المكي والرواند والتمر الهندي وجوز القيء والقرمز والكافور والكحل وما إلى ذلك، وهو مدين لهم بفن الصيدلة وبكثير من المستحضرات التي لا تزال تستعمل كالأشربة واللعوق واللزقات والمراهم والدهان والمياه المقطرة....... الخ (3).

والطب مدين لهم كذلك بطرق المداواة، إذ عاد إليها على أنها اكتشافات حديثة بعد أن نسيت زمناً طويلاً ومنها طريقة امتصاص النبات بعض الأدوية

---

(1) ظهر الاسلام، 3/ 223.

(2) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط4، (بلا: 1964م)، 487.

(3) لوبون، حضارة العرب، 494.

كما صنع ابن زهر الذي كان يعالج المرضى المصابين بالقبض بإطعامهم عنباً أشرب من بعض المسهلات، وبذلك يقول ابن أبي أصيبعة "إن الخليفة عبد المؤمن احتاج إلى شرب دواء مسهل وكان يكره شرب الأدوية المسهلة فتلطف له ابن زهر (أبو مروان عبدالملك بن زهر بن مروان) في ذلك وأتى إلى كرمة في بستانه فجعل الماء الذي يسقيها به ماء قد أكسبه قوة أدوية مسهلة ينقعها فيه أو يغليانها معه، ولما تشربت الكرمة قوة الأدوية المسهلة التي أرادها وطلع فيها العنب وله تلك القوة، احم الخليفة، ثم أتاه بعنقود منها وأشار عليه أن يأكل منه... فاستخبره عن علة ذلك وعرفه به، ثم قام على عدد ما ذكر له ووجد الراحة فاستحسن منه فعله هذا "[1].

ومن مآثر العرب في هذا المجال، إدخالهم نظام مراقبة الأدوية عن طريق الحسبة، كما فرض على الأطباء أن يكتبوا ما يصفون للمريض من دواء على ورقة كانت تسمى (الدستور) في بلاد الشام، و (النسخة) في بلاد المغرب والأندلس، و (الصفة) في بلاد العراق، كما كان الصيادلة العرب عندما يبيعون الأدوية الجاهزة يكتبون عليها طريقة الاستعمال، وزيادة في الحيطة والحذر من أجل إيجاد صيادلة أمناء وكفوئين، أقرت الدولة ومنذ زمن المأمون بامتحان أمانة الصيادلة، ومن يثبت أمانته يمنح شهادة تجيز له العمل.[2]

أما فيما يتعلق بتأليف كتب الأدوية، فقد وضع الأندلسيون عصارة أفكارهم ونتائج تجاربهم في علم الصيدلة في كتب خاصة عرفت باسم (الاقرباذين) وهي كلمة من أصل يوناني ومعناها رسالة صغيرة تصور بوضوح

---

(1) عيون الانباء، 476-477.

(2) السامرائي، دراسات، 328.

ما كان عليه علم الصيدلة عند الأندلسيين، وسوف نأتي عليها حينما نتكلم عنها في مواضعها.

أ- أوائل النباتيين المعاهدين:

أول من اشتغل بالطب والصيدلة جماعة من المعاهدين - لعدم معرفة العرب بهذه الصنعة - منهم خالد بن يزيد بن رومان النصراني، كان بارعاً في الصيدلة زمن الأمير محمد بن عبد الرحمن (238-273هـ/ 852-886م) وكان يصنع بيده الأدوية الشجارية "وكانت داره الدار المعروفة بدار ابن الشجيري.... وكان صانعاً بيده عالماً بالأدوية الشجرية "[1]، وجواد النصراني الذي ظهر في عهد الأمير محمد أيضاً وينسب إليه اللعوق ودواء الراهب والبسونات المنسوبة إليه، وإلى حمدين بن ابان الذي ينسب إليه بعض السفوفات[2]، فقد كان طبيباً حاذقاً وصيدلانياً مجرباً "وكان لا يركب الدواب إلا من نتاجه ولا يأكل إلا من زرعه ولا يلبس الكتان إلا من كتان ضيعته"، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة الصيدلاني جواد النصراني بقوله" وكان في أيام الأمير محمد وله اللعوق المنسوبة إلى جواد وله دواء الراهب والشرابات والسفوفات المنسوبة إليه وإلى حمدين وبني حمدين كلها شجارية"[3].

ويظهر من النص أن جواد النصراني كان على دراية كبيرة بعلم الأدوية وجمعها وتحضيرها والإفادة منها كالحمدين وأبناءه، ومهارة كبيرة في علم العقاقير الطبية.

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 447.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 446 ؛ سالم، قرطبة، 2/ 211.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 446 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 462.

كما كان ابن ملوكة النصراني الذي ظهر في أيام الأمير عبد الله (275-300هـ/ 888-910م) وأول دولة الخليفة عبد الرحمن الناصر، من أشهر الصيادلة "كان يصنع بيده ويفصد العروق، وكان على باب داره ثلاثون كرسياً لقعود الناس"[1].

ب- أوائل النباتيين الأندلسيين:

ومن أوائل العلماء الذين رحلوا من المشرق إلى الأندلس في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، أحمد بن اياس رائد الحركة الطبية والصيدلانية في الأندلس الذي ينسب إليه يسون حمدين وهو (شراب) يتألف من مائة صنف من الأعشاب، فقد كان أستاذه طبيباً عراقياً من حران اسمه يونس بن أحمد الحراني الذي هاجر إلى الأندلس هو الآخر في فترة الازدهار والذي ادخل معجوناً لأوجاع الجوف [2]، ومنهم محمد بن فتح الذي برز وبرع في عمل المراهم لعلاج الحروق [3].

وهكذا حل علم الصيدلة المشرقي المتأثر بالنصوص الإغريقية واللاتينية والهندية محل المعارف الصيدلانية الشعبية المتواضعة والعتيقة والمنحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة في بلاد الأندلس.[4]

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 447 ؛ سالم قرطبة، 2/ 221.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 447 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 321.

(3) سالم، قرطبة، 2/ 212.

(4) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1300.

يونس بن احمد الحراني:

قدم من المشرق أيام الخليفة عبد الرحمن الناصر، فاشتهر بقرطبة وحاز الذكر فيها، قال ابن جلجل: "رأيت حكاية عند ابن الاصبغ الرازي بخط أمير المؤمنين المستنصر وهي إن هذا الحراني أدخل الأندلس معجوناً كان يبيع الشربة منه بخمسين ديناراً لأوجاع الجوف، فكسب به مالاً فاجتمع خمسة من الأطباء مثل حمدين وجواد وغيرهما وجمعوا خمسين ديناراً، فاشتروا منه شربة من ذلك الدواء، وانفرد كل واحد منهم بجزء يشمه ويذوقه ويكتب ما تؤدي إليه منه بحسه، ثم اجتمعوا واتفقوا على ما حدسوه وكتبوا بذلك، ثم نهضوا إلى الحراني وقالوا له: قد نفعك الله بهذا الدواء الذي انفردت به... فاستعرض كتابهم فقال: ما أعديتم من أدويته دواء، ولكن لم تصيبوا تعديل أوزانه، وهو الدواء المعروف بالمغيث الكبير، فأشركهم في علمه وعرف من حينئذٍ بالأندلس"[1].

وفي عصر الخلافة تألقت شخصيات عديدة في علم الأدوية نذكر منهم يحيى بن اسحق، وكان ذكياً بصيراً بالعلاج، يصنع الأدوية بنفسه، وله في الطب مؤلفات عديدة، وحضي بثقة الخليفة الناصر، واستوزره وولي الولايات والعمالات في عهده[2]، والوزير عبد الرحمن بن شهيد مصنف الأدوية المفردة، يقول عنه المقري "آية الله تعالى في الطب وغيره، حتى أنه عافى جميع ما في كتابه من الأدوية المفردة وعرف ترتيب قواها ودرجاتها، وكان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن بالأغذية أو ما يقارب منها، وإذا اضطر إلى الأدوية فلا يرى التداوي بالمركبة ما وجد سبيلاً إلى المفردة، وإذا اضطر إلى المركب لم يكثر

(1) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 447.

(2) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 448.

التركيب، بل يقتصر على أقل ما يمكنه، وله غرائب مشهورة في الإبراء من الأمراض الصعبة والعلل المخوفة بأيسر علاج وأقربه[1].

ثالثاً- إزدهار الدراسات الدوائية:

أصاب علم الصيدلة تطوراً عظيماً بفضل النص العربي لكتاب الحشائش لديسقوريدس (Materia Medical) الذي أعده اطباء قرطبة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ويذكر أن كتاب ديسقوريدس اختصر باللغة اللاتينية مرتين في طليطلة في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي.[2]

أ- كتاب الحشائش لديسقوريدس:

في سنة (337هـ/ 948م) أرسل الامبراطور قسطنطين السابع امبراطور بيزنطة سفارة إلى عبد الرحمن الناصر، وكان من بين ما حمله الرسل من الهدايا نسخة مكتوبة بالإغريقية من كتاب ديسقوريدس في الطب والصيدلة (مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب وكان الكتاب مكتوباً بالإغريقي الذي هو اليوناني)[3].

كتاب ديسقوريدس ترجم بمدينة سامراء في الدولة العباسية في أيام جعفر المتوكل، وكان المترجم له أصطفان بن باسيل الترجمان من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي وما لم يعلم له من اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالاً منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره[4].

(1) نفح الطيب، 4/ 179.
(2) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1305.
(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 453.
(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 453.

قال ابن جلجل: "وورد هذا الكتاب إلى الأندلس وهو على ترجمة اصطفان منه ما عرف له اسماً بالعربية ومنه ما لم يعرف له اسماً، فانتفع الناس بالمعروف منه بالمشرق وبالأندلس إلى أيام الناصر عبد الرحمن بن محمد وهو يومئذ صاحب الأندلس، فكاتبه أرمانيوس الملك، ملك القسطنطينية أحسب في سنة سبع وثلاثين وثلثمائة، وهداه بهدايا لها قدر عظيم، فكان من جملة هديته كتاب ديسقوريدس مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب"[1].

ولما لم يكن في قرطبة من يعرف الإغريقية، فقد سأل الناصر الامبراطور من أن يبعث إليه واحداً من العارفين بها وباللاتينية، فأرسل إليه عام (340هـ/951م) الراهب نيقولا لكي يقوم بتحديد أنواع النبات التي ذكرها ديسقوريدس لا بترجمة الكتاب، فنشط في إنجاز ذلك العمل بمعاونة حسداي بن شبروط [2]، وفسر من أسماء عقاقير ديسقوريدس ما كان مجهولاً وهو أول من عمل بقرطبة (ترياق الفاروق) على تصحيح الشجارية التي فيه، وكان في ذلك الوقت من الأطباء الباحثين على تصحيح أسماء عقاقير الكتاب وتعيين أشخاصه محمد المعروف بالشجار ورجل كان يعرف بالسباسي وأبو عثمان الجزار ومحمد بن سعيد الطبيب وعبد الرحمن بن اسحق بن هيثم وأبو عبد الله الصقلي، وكان يتكلم اليونانية وله إلمام بتركيب الأدوية.[3]

واستطاع العرب بمعونة هذا الراهب أن ينجزوا مراجعة دقيقة وكاملة للنص العربي المشرقي لكتاب ديسقوريدس، وأن يتعرفوا على هوية القسم

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 453.

(2) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 454.

(3) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 454.

الأكبر للنباتات المذكورة، وهو إنجاز ذو أهمية فائقة لأن اللغة العلمية اليونانية، أصبحت تشكل منذ ذلك الحين جزء من ميراث مجوعة من الحكماء مثل حسداي بن شبروط وابن جلجل ومسلمة بن أحمد المجريطي الذي ألف كتاباً في الأدوية المفردة ضاع فيما ضاع من الكتب، الذين كان لهم تلاميذهم الخاصون في النصف الأول من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.(1)

وعرفت بلاد الأندلس في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي الملاحظات النباتية الشائعة في المشرق إذ يردد حامد بن سمجون (عاش في حدود 390هـ/ 1000م) في كتابه الذي ألفه في العقاقير أصداء كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية وكتاب النبات لأبي حذيفة الدنيوري (ت: 150هـ/ 767م) (2). ويبدو أن أهل الأندلس في ذلك الحين لم يعرفوا الترجمة العربية لكتاب ديسقوريدس التي صنعها أصطفان بن باسيل في أيام الخليفة العباسي المتوكل أو الترجمة الأخرى التي قام بها حسان النائلي أستاذ ابن سينا سنة (374هـ/ 958م) (3).

ب- أثر كتاب الحشائش:

كان لإطلاع أهل الأندلس على كتاب الحشائش أثر حاسم في مجرى الدراسات الطبية والصيدلانية في ذلك البلد ومن دلائل هذا:

---

(1) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1300.

(2) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 1300-1301.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 454.

1- سعيد بن عبد الرحمن بن عبد ربه:

وهو ابن أخي أبي عمرو أحمد بن محمد بن عبد ربه صاحب كتاب (العقد الفريد) وهو الذي ابتكر طريقة جديدة في علاج الحميات قال عنها ابن أبي أصيبعة: "كان مذهبه في مداواة الحميات أن يخلط بالمبردات شيئاً من (بياض بالأصل) وله في ذلك مذهب جميل ولم يخدم بالطب سلطاناً"[1]، ذكر سليمان بن أيوب الفقيه الذي اعتل بحمى طاولته فعالجه بن عبد ربه بثمان عشرة حبة من حبوب مدورة، أوصاه أن يتناول كل يوم منها واحدة، فلما فعل برئ [2]، ولسعيد بن عبد ربه من الكتب كتاب (الاقرباذين)، (تعاليق ومجربات في الطب)[3].

2- أحمد وعمر ابنا يونس بن أحمد الحراني:

اللذين أظهرا براعة في علم الأدوية فقد رحل أحمد وعمر إلى المشرق سنة (330هـ/ 941م) زمن الخليفة عبد الرحمن الناصر ثم عاد إلى الأندلس سنة (351هـ/ 962م) فألحقهما الحكم بخدمته وأسكنهما مدينة الزهراء، فقد امتاز أحمد بالخبرة في تحضير الأدوية بينما اشتهر عمر بالكحالة، ويظن أنه هو الذي علم أبو القاسم الزهراوي طريقة استخراج ماء العين بواسطة الإبرة، ففي عصر الحكم ذاع شهرة الطبيب الصيدلاني الزهراوي، الذي كان خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة وله تصانيف في صناعة الطب أفضلها كتابه المعروف بـ(الزهراوي) وله كتاب (التصريف لمن عجز عن التأليف) [4].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 450.

(2) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 450.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 451.

(4) سالم، قرطبة، 2/ 214.

ويقول صاعد بن أحمد الأندلسي: وكان احمد "بصيراً بالأدوية وصانعاً للأشربة والمعجنات ومعالجاً لما وقف عليه "[1]، وذكر ابن جلجل "رأيت له اثني عشر صبياً صقالبة طباخين للأشربة صناعين للمعجونات بين يديه، وكان قد استأذن أمير المؤمنين المستنصر، أن يعطي منها من احتاج من المساكين والمرضى فأباح له ذلك، وكان يداوي العين مداواة نفسية وولاه هشام المؤيد بالله خطة الشرطة وخطة السوق ومات بحمى الربع وعلة الإسهال وخلف ما قيمته أزيد من مائة ألف دينار"[2].

ويتضح من هذا النص أن هناك مصنعاً للأدوية يشرف عليه أحمد بن يونس، وأن هذا المصنع كان تحت إشراف الدولة، بل تحت إشراف الخليفة الحكم المستنصر نفسه، مما يعطي أهمية كبيرة إلى الدراسات الدوائية وعملية تحضيرها، تمنح لهؤلاء الصبيان رواتب من خزينة الدولة.

ونتيجة لازدهار الطب والصيدلة في هذه الفترة أسس الخليفة الحكم المستنصر بالله ديوان الأطباء يسجل فيه اسم كل طبيب محترف مهنة الطب والصيدلة، وإذا ارتكب خطأً يتوجب العقاب [3]، وكان رئيس الديوان يعرف (رئيس الصناعة الطبية، وهو منصب هام يقابل ما نطلق عليه اليوم وزير الصحة، إذ كان فيما يبدو المسؤول الأول أمام الخليفة في صناعة الطب وما يتعلق بها من الأدوية والعقاقير)[4].

---

(1) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 448.

(2) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 448.

(3) سالم، قرطبة، 2/ 208.

(4) الصلابي، تاريخ دولتي المرابطين والموحدين، 232.

3- ابن جلجل:

أعظم نباتي ظهر في عصر الخلافة هو أبـو داود سـليمان بـن حـسان بـن جلجل (ت: 384هـ/ 994م)، كان طبيـب الخليفـة هـشام المؤيـد، وقـد وضـع مؤلفاً حسناً فسر فيه أسماء الأدوية المفردة مـن كتـاب الحـشائش لديـسقوريدس (العين زربى) ألفه سنة (372هــ/ 982م) بمدينـة قرطبـة، وبـذلك أفـصح عـن مكنونها وأوضح مستغلق مضمونها [1]، وقد عبر ابن جلجل عن ذلـك بقولـه: " وكانت لي معرفة في تصحيح هيولي الطـب الـذي هـو أصـل الأدويـة المركبـة، حرص شديد وبحث عظيم حتى وهبني الله ذلك بفضله بقدر ما اطلـع عليـه مـن نيتي في إحياء ما خفت أن يدرس وتذهب منفعته لأبدان الناس، فـالله قـد خلـق الشفاء وبثه فيما أنبتته الأرض واستقر عليها من الحيوان المشاء والـسابح في المـاء والمنساب، وما يكون تحت الأرض في جوفها من المعدنية، كـل ذلـك فيـه شـفاء ورحمة ورفق " [2].

وألف تاريخاً للأطباء في خلافة هشام المؤيد، ما يدل علـى إن العلـم بلـغ درجة كبيرة من التقدم، ومقالةً له في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديـسقوريدس في كتابه مما يستعمل في صناعة الطب وينتفع به [3].

كان ديسقوريدس قد أغفل ذلك ولم يـذكره إمـا لأنـه لم يـره ولم يـشاهده عياناً، وإما لأن ذلك كان غير مستعمل في دهـره وأبنـاء جنـسه، ولابـن جلجـل

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 453.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 454- 455.
(3) ابن أبي اصيبعة، عيون الانباء، 455.

أيضاً رسالة التبيين فيما غلط فيه بعض المتطببين، وهو كتاب يتضمن ذكر شيء من أخبار الأطباء والفلاسفة ألفه في أيام المؤيد بالله[1].

رابعاً- رموز علماء الأدوية:

أثمرت الدراسات الدوائية وآتت أكلها وخاصة في نهاية عصر الخلافة والعصور اللاحقة، نتيجة للدراسات على كتاب الحشائش إضافة إلى الابتكارات والاختراعات التي تمخضت عن الفكر العربي الإسلامي فيما يخص الأدوية واستخداماتها.

فقد وصل علم النبات قمته في بلاد الأندلس في كتاب (عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب) الذي دونه كاتب مجهول هويته في أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، ويتضمن كتاب عمدة الطبيب على مثال رائع لتصنيف النبات بحسب الجنس والنوع والصنف، وهو نظام تصنيفي أكثر تطوراً من النظم السابقة له إلى حد كبير ويضمنها نظم أرسطو وثيوفراستس، ويبدو أن مؤلفات هذا الأخير لم تؤثر في زراعي الأندلس بصورة مباشرة على الرغم من اهتمامهم بموضوع التطعيم، فابن البصال على سبيل المثال، يشير إلى أنه أصاب نجاحاً في تطعيم النبات ذات الطبيعة الواحدة فقط. كما أنه حاول أن يعد ذلك تصنيفاً مثل ما فعل ابن العوام في وقت لاحق، غير أن تصنيفه لا يرقى إلى مصاف ما توفر عليه عمدة الطبيب[2]، لاحتوائه على نظام تصنيفي للنبات أكثر تطوراً من النظم السابقة.

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 455.

(2) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1304.

1- ابن الجزار:

أثرت الدراسات النباتية على تطور العلوم الدوائية فقد شهد أواخر عصر الخلافة بروز ابن الجزار أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد القيرواني (ت: 400هـ/ 1009م)، كان طبيباً إلى جانب كونه صيدلانياً، فقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان يضع على باب داره غلاماً يسمى (رشيق) أعد بين يديه جميع المعجونات والأشربة والأدوية، فإذا رأى القوارير بالغداة، أمر بالجواز إلى الغلام وأخذ الأدوية منه نزاهةً بنفسه أن يأخذ شيئاً من أحد [1].

نستنتج من ذلك أن ابن الجزار قد خصص في داره مكاناً لصنع الأدوية وبذلك فرق بين (بيت العيادة) وهي بيت الوصفات الطبية، وبين بيت الصرف (صرف الدواء) وبذلك بدأ تاريخ الصيدلة، كما يتضح من مؤلفاته وتجاربه الدوائية التي أوردها في كتبه أنه كان يعد الدواء بنفسه أو يقوم بالإشراف المباشر على تحضيره وتركيبه، أما الغلام فهو مساعد يكلف بصرف الأدوية للمرضى حسب الوصفات الطبية التي يحررها ابن الجزار، فالغلام لابد أن يكون على درجة من الوعي والتثقيف والمعرفة الدوائية، ليكلف بهذه الوظيفة.

وقد الف ابن الجزار الطبيب الصيدلاني عدد من المؤلفات نذكر منها: كتاب في علاج الأمراض يعرف زاد المسافر مجلدان، ورسالة في أبدال الأدوية[2]، وكتاب الاعتماد في الأدوية المفردة، وكتاب العطور، وكتاب البغية في الأدوية المركبة، وكتاب في مصالح الأغذية وغيرها[3].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 288.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 443.

(3) ينظر: ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء، 443-444.

وهكذا أثرت الدراسات النباتية على تطور العلوم الدوائية فقد شهد عصر الطوائف مشاهير العشابين من أمثال الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن وافد، وأبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز البكري الذي كان له معرفة بالأدوية المفردة وخواصها، وعبدالرحمن بن اسحق ابن الهيثم الذي ينسب إليه كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة، وكتاب الاختصار والايجاد في خطأ ابن الجزار في الاعتماد (الاكتفاء بالدواء في خواص الأشياء)، وكتاب السمائم [1].

2- ابن وافد:

الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير (387-466هـ/ 997-1074م)، كان وزيراً لابن ذي النون صاحب طليطلة في عصر الطوائف، فقد اشتهر ابن وافد بعلم الأدوية التي أصابها تطوراً عظيماً بفضل النص العربي لكتاب الحشائش لديسقوريدس، الذي أعده أطباء قرطبة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، في حين ترجم كتاب ابن وافد في العلاج بالحمامات والينابيع الطبيعية والعقاقير النباتية المفردة إلى لغات نصرانية، الأولى إلى اللغة اللاتينية بعنوان De balneis والثاني إلى اللغة القطلونية بعنوان (كتاب العقاقير المفردة) وفي هذا الكتاب الأخير ثمرة عقدين من العمل والجهد فقد كان ابن وافد "احد أشراف أهل الأندلس، وذوي السلف الصالح منهم والسابقة القديمة فيهم، عني عناية بالغة بقراءة كتب جالينوس وتفهمها، ومطالعة كتب أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة" [2]، قال صاعد: "وتميز بعلم الأدوية المفردة، حتى ضبط منها ما لم يضبطه أحد في عصره وألف فيها كتاباً جليلاً لا نظير له، جمع فيه ما تضمن

---

(1) فرحات، معجم الحضارة الاندلسية، 247.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 456.

كتاب ديسقوريدس وكتاب جالينوس المؤلفين في الأدوية المفردة ورتبه أحسن ترتيب ".[1] وقال أيضاً: " إنه عانى جمعه وحاول ترتيب ما ضمنه من أسماء الأدوية وصفاتها وأودعه إياه في تفصيل قواها وتحديد درجاتها نحو من عشرين سنة حتى كمل موافقاً لغرضه وتم مطابقاً لبغيته "[2]، وهو يشتمل على قريب من خمسمائة ورقة.

اقتفى ابن وافد خطى ديسقوريدس وجالينوس وجمع في الوقت نفسه ملاحظاته الخاصة التي قادته إلى تفضيل استعمال العقاقير المفردة على المركبة، أو الاستغناء عن هذا بالكامل كلما أمكن ذلك والاكتفاء بالعلاج، بواسطة نظم الأغذية التي ثبتت فائدتها[3]، وبذلك قال صاعد: " وله في الطب منزع لطيف ومذهب نبيل، وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية، ما أمكن التداوي بالأغذية أو ما كان قريباً منها، فإذا دعت الضرورة إلى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل الى التداوي بمفردها، فأن اضطر إلى المركب منها لم يكثر التركيب، بل اقتصر على أقل ما يمكنه منه "[4].

3- أبو عبيد الله البكري:

ومن مشاهير العشابين في عصر الطوائف أيضاً أبو عبيد الله عبدالله بن عبدالعزيز البكري من مرسية من أعيان أهل الأندلس (ت: 487هـ/ 1094م) جغرافي مشهور وصيدلاني بارز، كانت له معرفة بالأدوية المفردة وخواصها

---

(1) طبقات الامم، 195-196.

(2) صاعد، طبقات الامم، 196.

(3) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1305.

(4) طبقات الامم، 196 ؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 456.

ومنافعها وأسمائها ونعوتها، وقد ألف في الحشائش كتاباً أسماه (اعيان النبات والشجيرات الأندلسية)[1].

4- ابن السيد الغافقي:

أبو جعفر أحمد بن محمد بن السيد الغافقي، أعظم صيادلة الأندلس في عصر المرابطين (توفى في حدود سنة 545هـ/ 1150م)، عكف على دراسة النبات، شأنه في ذلك شأن النباتي ابن صالح وأبي الحجاج [2]. برع في الطب ومعرفة خصائص النبات إذ تجول في أنحاء الأندلس وأفريقيا بحثاً عن صنوف النباتات الطبية ثم قام بتصنيفها وسجلها بأسمائها العربية والبربرية واللاتينية [3]، إمام فاضل وحكيم وعالم يعد من الأكابر في الأندلس، وكان أعرف أهل زمانه بقوى الأدوية المفردة ومنافعها وخواصها وأعيانها، ومعرفة أسمائها، وكتابه في (الأدوية المفردة) لا نظير له في الجودة، ولا شبيه له في معناه، واستقصى فيه ما ذكره ديسقوريدس وجالينوس، ثم ذكر بعد قولهما ما تجدد للمتأخرين من كلام في الأدوية المفردة [4]، فجاء كتابه جامعاً لما قاله الأفاضل في (الأدوية المفردة) ودستور يرجع إليه فيما يحتاج إلى تصحيحه منها.

وقد ضاع أصل هذا الكتاب، ولم يصلنا منه غير مختصر له عمله أبو الفرج ابن العبري المتوفي (684هـ/ 1286م) وقد نشر هذا المختصر ماكس مايرهوف وجورج صبحي في القاهرة سنتي (1932م و 1933م) ويرى مايرهوف أن

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 459.

(2) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1306.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 459.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 459-460.

الغافقي "اعلم أطباء المسلمين في العصور الوسطى بالأدوية والأعشاب"، كما قام هذا العالم الألماني بترجمة مؤلف الغافقي البالغ الغرابة المعروف بـ (المرشد في الكحل)[1].

5- الإدريسي:

أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن ادريس القرطبي المعروف بالشريف الإدريسي (ت: 560هـ/ 1182م) أعظم جغرافي الإسلام، وكان عالماً بقوى الأدوية المفردة ومنافعها ومنابتها وأعيانها وله من الكتب كتاب (الأدوية المفردة)[2]، ويشير ابن البيطار كثيراً على كتاب في الأدوية المفردة للإدريسي، يسمى كتاب (الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والثمار والحشائش والأزهار)، وكان يظن أنه ضاع حتى عثر عليه مايرهوف وقام بدراسته في سنة (1930م) مخطوطة رقم 3610 في مكتبة الفاتح في اسطنبول. وهذا الكتاب يعتمد اعتماداً تاماً على كتاب الحشائش لديسقوريدس[3].

وللإدريسي كتاب آخر أسماه (الصيدلة) بداه بمقدمة عامة تتسم بطابع البحث في النبات، كشف عنه أخيراً في مخطوط بمكتبة في اسطنبول، ومما يؤسف له أن هذا المخطوط لا يشتمل إلا على النصف الأول من الكتاب، وقد ترجم مايرهوف بعض مقتبسات منه وقدم فكرة عامة عن الكتاب كله في دراسة لعلم النبات العام والصيدلة في الأندلس.

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 472.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 460.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 474 ؛ السامرائي، دراسات، 329.

ويبدو من هذه الدراسة أنه كان كثير الاعتماد على القدماء من الناحية الطبية، بينما كان من ناحية علم النبات مستقلاً في الرأي، كثير الاعتداد بالنفس، جاهلاً بمذاهب القدماء، فهو لم يعرف ثيوفراستس، الذي عرفه جميع علماء العرب، ويبدو أنه لا يعرف أيضاً الكتاب المنسوب إلى أرسطو في النبات، وتنم أوصافه للنبات على أنه مفارقة في علم النبات مفارقة شخصية خاصة وغزيرة.

ومن مميزاته أنه يذكر الأسماء المطابقة للنباتات في لغات مختلفة، كما أنه يفرق بين الاصطلاحات البيزنطية (الإغريقية) والاصطلاحات الإغريقية القديمة (اليونانية) وهذه الدقائق لها صلة وثيقة بلا شك بإقامة الإدريسي الطويلة في صقلية[1].

6- ابن رومية:

كانت دولة الموحدين راعية للعلوم الصرفة، وفي مقدمتها العلوم الطبية وما يتعلق بها من العقاقير والأدوية، ومن أشهر العشابين والنباتيين في الأندلس في هذا العهد أبو العباس احمد بن محمد بن مفرج بن أبي الخليل المعروف بابن الرومية (561-637هـ/ 1165-1239م)، وخلفه من بعده تلميذه ضياء الدين عبد الله بن أحمد المالقي المشهور بابن البيطار. وكان ابن الرومية من أهل أشبيلية ويلقب بالنباتي ويعرف بالعشاب[2] وكان متعصباً لابن حزم بعد أن تفقه بالمذهب المالكي[3]، إذ مال أخيراً إلى المذهب الظاهري.

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 102.

(2) لسان الدين بن الخطيب، الاحاطة، 1/ 83 ؛ المقري، نفح الطيب، 3/ 198.

(3) المقري، نفح الطيب، 3/ 198.

وقد طاف بنواحي المغرب والمشرق وتجول من أجل ذلك في بلاد الأندلس والمغرب وبقية الشمال الأفريقي ثم رحل إلى المشرق بعد سنة (580هـ/ 1184م) وتجول في مصر والعراق والحجاز فاكتشف كثيراً من النباتات المجهولة ووقف على خصائصها حتى نال فوزاً كبيراً من المعرفة بأسرار النباتات لم يتح لغيره [1]، وسجل ملاحظاته ومشاهداته في رحلته هذه لاكتشاف النباتات الطبية.

وكان أول من درس النبات بطريقة مباشرة، ولم يقتصر على النظر إليه على أنه مجرد عشب يتداوى به الناس "فقد اتقن علم النبات ومعرفة أشخاص الأدوية وقواها ومنافعها واختلاف أوصافها وتباين مواطنها" [2]، وذلك بمعاينة نباتات كثيرة في بلاد مختلفة مما لم ينبت في المغرب، وشاهد أشخاصها في منابتها ونضرها في مواضعها.

ولما وصل إلى الاسكندرية سمع به السلطان الملك العادل أبو بكر بن أيوب (589-615هـ/ 1193-1218م) وبلغه فضله وجودة معرفته بالنبات فاستدعاه إلى القاهرة وأكرمه ورسم بأنه يقرر له جامكية وجرارية ويكون مقيماً عنده فلم يفعل، وقال: إنما أتيت من بلدي لأحج إن شاء الله وأرجع إلى أهلي وبقي مقيماً عنده مدة وجمع الترياق الكبير، وركبه ثم توجه على الحجاز، ولما حج عاد إلى المغرب وأقام بأشبيلية. [3]

كان ابن الرومية عارفاً بالعشب والنبات، ويجلس في دكانه بأشبيلية يبيع الحشائش.

---

(1) علام، عبدالسلام علي، الدولة الموحدية في عهد عبدالمؤمن بن علي، (القاهرة: 1968م)، 363.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 494.

(3) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 494.

وذكر ابن الابار "وكانت له معرفة بالنبات وتمييز العشب وتحليله، فاق فيها أهل عصره وقعد في دكان لبيعه"[1]. بينما يقول عنه ابن سعيد "جوال بالبلاد المغربية والمشرقية.... وعلمه الذي اشتهر به علم انواع الحشائش، ويقال انه أظهر جملة منها بالمغرب وقف على أسمائها وصورها بالمشرق"[2].

وذكر البرزالي قولاً يدل على سعة علمه وتبحره بالحشائش، فقد قال: "أنه كان يعرف الحشائش معرفة جيدة.... وقال بعضهم: اجتمعت به وتفاوضت معه في ذكر الحشائش فقلت له: قصب الذريرة فقد ذهب كتاب الطب وذكروا أنه يستعمل منه شيء كثير، وهذا يدل على أنه كان موجوداً كثيراً وأما الآن فلا يوجد ولا يخبر عنه بخبر فقال هو موجود، وإنما لا يعلمون أين يطلبونه، فقلت له: وأين هو ؟ فقال: بالأهواز منه شيء كثير"[3].

أما ابن الخطيب يذكر عنه "عجيبة نوع الإنسان في عصره وما قبله وما بعده في معرفة علم النبات وتمييز العشب وتحليلها وإثبات أعيانها على اختلاف أطوار منابتها بمشرق أو مغرب حساً ومشاهدة وتحقيقاً لا مدافع له في ذلك ولا منازع حجةً لا ترد ولا تدفع إليه يسلم في ذلك ويرجع، قام على الصنعتين لوجود القدر المشترك بينهما وهما الحديث والنبات، إذ مواردهما الرحلة والتقييد وتصحيح الأصول وتحقيق المشكلات اللفظية وحفظ الأديان والأبدان وغير ذلك"[4].

---

(1) محمد بن عبد الله بن أبي بكر، التكملة لكتاب الصلة، ج1، تحقيق إبراهيم الأبياري، (القاهرة: 1989م)، 121.

(2) علي بن موسى، اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، اختصره: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن خليل، تحقيق: ابراهيم الأبياري، ط2، (بيروت: 1980م)، 181.

(3) المقري، نفح الطيب، 3/ 197.

(4) الإحاطة، 1/ 84.

أما تصانيفه في النبات فكثيرة منها: (شرح حشائش ديسقوريدس وأدوية جالينوس) والتنبيه على أوهام ترجمتها و (التنبيه على أغلاط الغافقي) والرحلة النباتية والمستدركة، وهو القريب الذي اختص به إلا أنه عدم عينه بعده، وكان معجزة في فنه، إلى غير ذلك من المصنفات الجامعة والمقالات المفيدة والتعاليق المنوعة [1].

7- ابن البيطار:

هو أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار، ضياء الدين المالقي، وهو من مالقة، اشتغل بالرحلة زماناً طويلاً فزار بلاد الروم وتجول في المغرب ومصر، رغبةً في العلم وجمع الحشائش والنباتات ودراسة كل نبات في زمانه فكان أعظم علماء النبات " انتهت إليه معرفة تحقق النبات وصفاته وأماكنه ومنافعه " [2].

يقول المقري بحقه " كان ابن البيطار أوحد زمانه في معرفة النبات، سافر إلى بلاد الأفارقة وأقصى بلاد الروم، واجتمع بجماعة كثيرة من الذين يعانون هذا الفن وعاين منابته وتحققها، وعاد بعد أسفاره " [3].

دخل ابن البيطار في خدمة الملك الكامل محمد بن ابي بكر بن أيوب (615-635هـ/ 1218-1238م)، فوثق به واعتمد عليه في المسائل الطبية والأدوية المفردة والحشائش، وجعله في الديار المصرية رئيساً على سائر الحشاشين وأصحاب البسطات الطبية.[4]

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة، 1/ 387.

(2) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، ج3، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: د.ت)، 3/ 254.

(3) نفح الطيب، 3/ 276-277.

(4) المقري، نفح الطيب، 3/ 277.

اصطحبه الملك الكامل في رحلته إلى الديار الشامية، وهناك التقى بابن أبي أصيبعة الذي أعجب به إعجاباً شديداً [1]، ومما قال فيه: " رأيت من حسن عشرته وكمال مروئته وغزارة علمه ودرايته ما يفوق الوصف وكانا يجتمعان معاً للدراسة ويحضران الكتب المؤلفة في الأدوية المفردة ككتاب ديسقوريدس وجالينوس والغافقي والإدريسي وغيرهم ".

كان ابن البيطار يذكر أولاً ما قاله ديسقوريدس في كتابه باللفظ اليوناني، ثم يذكر جملة ما قاله ديسقوريدس وجالينوس والمتأخرين وما اختلفوا فيه، وكان لا يذكر دواء إلا ويعين في أي مقالة هو من كتاب ديسقوريدس وجالينوس، وفي أي عدد هو من جملة الأدوية المذكورة في تلك المقالة، فقد وقف على هذه الكتب جميعاً واستخلص منها الأدوية والعقاقير المتنوعة [2]، وقد خدم ابن البيطار بعد الملك الكامل ولده الصالح وحظي عنده إلى أن توفي بشعبان سنة (646هـ/ 1248م).[3] والحق أن ابن البيطار كان أعظم عالم نباتي وصيدلاني ظهر في العصور الوسطى كلها، كان أوحد زمانه في معرفة النبات وتحقيقه واختباره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلاف تنوعها.

منهجه:

قال ابن البيطار في فاتحة كتابه يتحدث عن منهجه: " وبعد فإنه لما رسم بالأوامر المطاعة الملكية الصالحية النجمية بوضع الكتاب في الأدوية المفردة، نذكر

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 103.
(2) الصوفي، خالد، تاريخ العرب في اسبانيا – عصر المنصور الأندلسي – (د. ت)، 205 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 104.
(3) المقري، نفح الطيب، 3/ 277.

فيه ماهيتها وقواها ومنافعها ومضارها وإصلاح ضررها، والمقدار المستعمل من خرجها أو عصارتها أو طبخها والبدل منها عند عدمها... جمعت هذا الكتاب في القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام والاستمرار، عند الاحتياج إليها في ليل كان أو نهار، ومضاف إلى ذلك أذكر ما ينتفع به (من) شعار ودثار استوعبت فيه جميع ما في الخمس مقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدس بنصه، وكذا فعلت أيضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست مقالات من مفرداته بنصه، ثم ألحقت بقولهما من أقوال المحدثين من الأدوية النباتية والمعدنية ما لم يذكراه ووصفت عن ثقاة المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يطفاه وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها واختصصتُ بما تم لي به الاستبداد، وتوضح لي القول ووضح عندي الاعتماد"[1].

مؤلفاته:

كان ابن البيطار مؤلفاً خصباً غزير الانتاج ويعد كتابه (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) من أشهر كتبه، فهو معجم طبي علاجي رتبه على حروف الهجاء لتقريب مآخذه، واستقصى فيه ذكر الأدوية المفردة وأسمائها وتحريرها وقواها ومنافعها، وبين الصحيح منها، وما وقع الاشتباه فيه حتى لم يوجد في الأدوية المفردة كتاباً أجل ولا أجود منه.

فقد ألفه بعد دراسات طويلة وتحقيقات مضنية في بلاد الروم والمغرب والأندلس، واعتمد فيه على كتب عديدة لأكثر من مائة وخمسين مؤلفاً[2]،

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 480.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 105.

لمؤلفين سابقين من جملتهم ابن جلجل والغافقي وغيرهما وأسند في كل ذلك جميع الأقوال إلى قائليها وعرف طريق النقل فيها يذكر ناقلها.

ولم يقف في هذا الكتاب عند حد النقل، بل أتى فيه بملاحظات خاصة وتنقيحات متعددة كما وصف فيه أيضاً أكثر من 1400 عقار بين معدني ونباتي وحيواني[1]، وهو يضم أكثر من 2330 مادة جمع فيها كل ما ذكره سابقوه من اليونان والعرب عن الأدوية وزاد عليها 300 دواء لم يشر إليها أحد قبله[2]، وقد تبين من هذا الكتاب الفوائد الطبية لجميع النباتات التي ذكرها وكيف يكون استعمالها، وقد ترجم الكتاب إلى اللاتينية والفرنسية والألمانية [3].

ويختص ابن البيطار في كتابه هذا ما يربو على ثلاثة آلاف عقار مفرد مع مراعاة المعلومات التي جاء بها سابقوه وإغنائها بملاحظاته الخاصة، وهكذا يتوفر لكتابه على أكثر من ضعف الأصناف النباتية التي توفرت عليها النسخة العربية لكتاب ديسقوريدس[4].

وله أيضاً كتاب (المغني في الأدوية المفردة)، وهو يلي كتاب الجامع في الأهمية، وهو بحث مختصر في الأدوية مرتب حسب مداواة الأعضاء المريضة، يتناول صلاح الأعضاء عضواً عضواً، بحث في الأدوية الخاصة بأمراض الرأس والأذن وعرض للأدوية الجملة والأدوية التي تعالج بها الحمى والسموم، كما

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 105.
(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 479 ؛ السامرائي، دراسات، 331.
(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 479.
(4) فيرنيه، العلوم الفيزياوية، 2/ 1306.

أتى على ذكر أكثر العقاقير شيوعاً في زمانه [1]، وله أيضاً كتاب (الأفعال الغريبة والخواص العجيبة) وكتاب (الإبانة والإعلام فيما في المنهاج من الخلل والأوهام) وغير ذلك من الكتب[2].

شهدت مملكة غرناطة نهضة علمية في مجال علم الأدوية، فقد استعان الغرناطيون بحشائش معينة توضع فوق المكان الملتهب فتشفيه وخاصة مرض النقرس، كما استعملوا الضماد في مداواة عرق النسا.

ولمع في المرية من العشابين أحمد بن علي بن خاتمة الأنصاري (ت: 770هـ/ 1369م) صاحب كتاب (تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد) الذي وصف فيه وباء سنة (748هـ/ 1348م) [3]، ومحمد بن السراج (ت: 729هـ/ 1329م) وقد عاش في غرناطة زمناً ثم هاجر إلى مراكش ووضع في الطب والأعشاب كتباً كثيرة ولم يبق منها شيئاً، ولسان الدين ابن الخطيب (ت: 776هـ/ 1374م) الكاتب والمؤرخ وتميز بالعلم والطب والأدوية وألف في ذلك كتاباً من جزئين، درس فيها الأمراض من وجهتين العامة والخاصة، والحميات والجراحة، وصنع لها الأدوية اللازمة لمعالجتها.[4]

وأخيراً يمكن أن ندون الاستنتاجات التالية:

عرف علم الصيدلة عند العرب بعلم المفردات أو العقاقير والأدوية الطبية، فكانوا رواد هذا العلم بتأسيسهم المدارس التحضيرية والأماكن لبيع

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 105.

(2) المقري، نفح الطيب، 3/ 277 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 480.

(3) المقري، نفح الطيب، 1/ 24.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 481-482.

الأدوية، فكانت قرطبة مركز الدراسات الصيدلانية ففيها ظهرت أعظم مجموعة من المشتغلين بعلم الأدوية، وساعد في تطورها بعض العشابين الذين رحلوا من المشرق إلى قرطبة، ولا تزال الأدوية على أسمائها التي وصفت بها.

إن رحيل علماء من المشرق إلى الأندلس أمثال أحمد بن اياس، ويونس بن أحمد الحراني وغيرهم، يمثل امتزاج للأفكار في علم الأدوية بين المشرق والمغرب، وما نتج عنه من حلول في علم الصيدلة المشرقي المتأثر بالنصوص الإغريقية والهندية محل العلوم الدوائية الشعبية المتواضعة في الأندلس.

وبوصول كتاب الحشائش لديسقوريدس إلى قرطبة، وبفضل النص العربي لهذا الكتاب الذي أعده الأطباء المشتغلين بعلم الأدوية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، والذي يعتبر إنجاز ذو أهمية فائقة في مجال تطور العلوم الطبية والصيدلانية، لأن اللغة العلمية اليونانية أصبحت تشكل منذ ذلك الحين جزء من ميراث علماء قرطبة وسائر الأندلس.

وبذلك عرف العرب في الأندلس الملاحظات النباتية والدوائية الشائعة في المشرق استناداً إلى كتاب الحشائش لديسقوريدس وإلى ما تردد في كتاب العقاقير لأبي حامد بن سمجون من أصداء كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية.

تبين من متابعة النصوص التاريخية بأن الصناعات الدوائية خرجت من طوق الصناعات الشخصية إلى مستوى معامل الدولة للصناعات الدوائية في عهد الحكم المستنصر، إذ أن هناك مصنعاً للأدوية يشرف عليه أحمد بن يونس وإن هذا المصنع كان تحت إشراف الدولة بل تحت إشراف الخليفة الحكم المستنصر نفسه، مما يعطي أهمية كبيرة لتطور الصناعات الدوائية في تلك الحقبة وبعدها.

ونتيجة لازدهار الطب والصيدلة في عصر الخلافة، فقد استحدث ديوان في عهد الخليفة الحكم، سمي (ديوان الأطباء) يسجل فيه اسم كل طبيب محترف مهنة الطب والصيدلة وهو دليل على ما يوليه ولاة الأمر من الاهتمام البالغ لصنعة الطب والأدوية وما وصلت إليه الصنعة من التقدم والازدهار.

وهكذا أثرت الدراسات الدوائية وآتت أكلها خاصة في نهاية عصر الخلافة والعصور اللاحقة، نتيجة الدراسات على كتاب الحشائش لديسقوريدس وما أضيف إليه من الابتكارات والاختراعات التي تمخضت عن الفكر العربي الإسلامي فيما يخص الأدوية واستخداماتها، ووصل علم النبات والأدوية قمته في بلاد الأندلس في كتاب (عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب) الذي دون في أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، لما يحتويه على نظام تصنيفي اكثر تطوراً من النظم السابقة له إلى حد كبير وبضمنها نظم أرسطو وثيوفراستس.

ثانيا: العلوم الطبيعية

هي العلوم التي تبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية، وما يتولد منها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات[1].

وقد نقل العرب علوم الطبيعة عن اليونان بعد إضافات صائبة فنقلوا عنهم رأيهم في انكسار الضوء، والمرايا المحرقة، والجاذبية، والنقل النوعي،

(1) ابن خلدون، المقدمة، 546.

والقوانين المائية التي تحكم العيون والينابيع والآبار الارتوازية، يضاف إلى ذلك اهتمام العرب بالحركة والسكون ومركز الثقل بالقوة اليسيرة، فعرفوا الميزان العادي والقديم أو الروماني المسمى قرسطون وعرفوا الميزان ويسمى (القبان)[1]، كما وضع العرب قانون الذبذبة بحيث اخترعوا الرقاص أو البندول، وظهرت الساعات أو المزاول وبلغت درجة كبيرة من الاتقان.[2]

كما كان للإنجازات والإسهامات العلمية للعلماء العرب والمسلمين في علوم الكيمياء الأثر الكبير في الوصف الدقيق بكثير من العمليات الكيمياوية، مثل التبخر والتقطير والتكسير والإذابة والتبلور والتصعيد وما إلى ذلك. واستحضار كثير من المركبات والحوامض التي أصبحت تقوم عليها الصناعات الحديثة، مثل صناعة الصابون والورق والحرير والأصبغة والسماد الاصطناعي والمفرقعات وغير ذلك.[3]

1- علم الفيزياء:

فيما يتعلق منها بالبصريات خاصة، كان لابن حزم (ت: 456هـ/ 1063م) آراء وأفكار جيدة، فهو حينما تحدث عن تقصير الحواس، أي خداع البصر، وتصحيح ذلك بالعقل، ذكر أن البصر يكون بالشعاع، أي بخروج نور من العينين يحيط بالجسم المبصر، وهذا خطأ، لكنه رغم ذلك يدلي ببعض الإيضاحات العلمية الصائبة التي تؤكد أن، البصر يكون بالورود [4] أي

(1) ماجد، تاريخ الحضارة الاسلامية، 254.

(2) الصوفي، تاريخ العرب في اسبانيا، 205.

(3) الشيباني، الحركة العلمية، 32.

(4) فروخ، عمر، ابن حزم الكبير، ط2، (بيروت: 1987م)، 210.

بانعكاس شبح عن الجسم المبصر إلى العين، وهو يقـول: إن الأجـسام إذا كانـت في الظلام تعذر رؤيتها [1].

وفيما يتعلق بالحركة (الديناميكا) فإن الحركـة لديـه أنـواع، منهـا مـا هـو مكاني ومنها ما هو زماني، ففـي الحركـة المكانيـة يـتكلم عـن حركـة الاجـسام السماوية وهو يشير إلى ذلك بقوله: " وكـذلك العـين لا تـستبين حركـة الـشمس أصلاً، حتى إذا تعبت مدة لاحت للعين حركتها يقيناً، وذلك بـأن تراهـا في كبـد السماء، بعد أن كنت قد رأيتها في أفق الشرق "[2].

وأما الحركة الزمانية فمما يدل عليها ملاحظة نمو الأشـياء بالتـدريج نمـواً بطيئاً جداً فيذكر أن نمو الأجسام من حيوان ونبات لا يتبين نموه رغم وجوده بين أيدي الناس حتى إذا مضى زمن لوحظ النمو ظاهراً، وعلى نـسبة زيـادة النمـاء أكثر مما كان، فالعقل يشهد أن لكل ساعة زمنية نصيباً من نمو الأجسام، كالشجر لم يتبين من قبل بالبصر [3].

وفي الصوتيات له آراء صائبة، فيـذكر أن البيـان – أي الفهـم والإدراك – والكلام والمعرفة يكون بالإيقاع – أي اتفاق الأصوات – وبانتقاله إلى الأذن عبر الهواء، ويشير إلى أن الصوت يقطع الأمـاكن في أزمنـة مختلفـة ومتفارقـة حـسب البعد والقرب وقوة القرع وضعفه، ويضرب مثلاً بـالرعود الواقعـة مـع الـبرق، فالبرق يُرى أولاً حين وقوعه في الجو بلا مهلة ثم يسمع الرعد [4].

(1) ابن حزم، علي بن احمد، الفصل في الملل والاهواء والنحل، جـ5، (القاهرة: 1317هـ)، 138- 139.

(2) فروخ، ابن حزم الكبير، 211.

(3) فروخ، ابن حزم الكبير، 211-212.

(4) ابن حزم، علي بن احمد، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق: احسان عباس، (بيروت: 1959م)، 5.

كان اليونانيون القدماء يعتقدون أن العوالم والمكونات تتكون من العناصر الأربعة الماء والهواء والتراب والنار، ثم زعموا أن هذه العناصر تحمل نوعاً من الحياة لأنها مستقر الاله لها، ومن أجل ذلك عرفوا بمذهب (الهولوزو) أي المادة الحية، وجاء ابن حزم فلم ينكر العناصر الأربعة، ولكنه أنكر أن تكون حية، فقال إن هذه العناصر موات بطبعها، وعلى هذا يتركب منها الاجسام، موات كالحجارة والخشب وأجساد الناس والحيوان والنبات، بصرف النظر عن الحياة فيها[1].

أما ابن الطفيل (581هـ/ 1189م) فكان له رأي صائب في تولد الحرارة الذي قال فيها: "إن الشمس لا تسخن الأرض كما لا تسخن الأجسام الحارة أجساماً أخرى تماسها، ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم بعد ذلك الأرض يتوسط سخونة الهواء، وكيف يكون ذلك ونحن نجد ما قرب من الهواء في وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد عنا علواً ؟ فبقى أن تسخن الشمس للأرض، إنما هو على سبيل المثال الإضاءة لا غير، فإن الإضاءة تتبع الضوء أبداً حتى أن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة أشعل ما حازها"[2].

وقد أصاب ابن طفيل حينما لاحظ بأن الحرارة تسير مع الضوء، ونحن نقول بتعبير اليوم (الإشعاع)، وذلك أن موجات الحرارة وموجات الضوء نوع واحد، إلا أن موجات الضوء أقصر، تلك إحدى نظريات التسخين الحديثة.

أما فيما يتعلق بالحرارة الواصلة من الشمس إلى الأرض فيقول ابن طفيل: "وقد ثبت في علوم التعاليم (العلوم الرياضية الطبيعية) بالبراهين القطعية

(1) فروخ، عبقرية العرب، 68-69.

(2) فروخ، عبقرية العرب، 69.

أن الشمس كروية وأن الأرض كذلك، وإن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أعظم من نصفها، وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه... لأنه يقابل من الشمس أجزاءً أكثر... وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس قد سمت رؤوس الساكنين فيه، فما تبعد الشمس فيه عن مسامته رؤوس أهله كان شديد البرودة جداً، وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة [1].

وفي علم الميثورولجيا كان لأبي عبيد البكري (487هـ/ 1094م) الجغرافي المشهور بعض النظريات الصائبة كحديثه عن ظاهرة المد والجزر وأنها بسبب جاذبية القمر.[2]

ولا تقتصر عبقرية العرب الأندلسيون عند الأمور النظرية بل تجاوزتها إلى الناحية العملية، فإن عباس بن فرناس الأندلسي فكر في الطيور وكيف أنها تسبح في الفضاء، وأدرك أن ثقلها النوعي يخف لمكان الريش منها ومقاومة الهواء لجناحي الطائر، ولذلك كسا نفسه ريشاً وجعل له جناحين وقذف نفسه من برج في مدينة قرطبة، فأستطاع أن يطير مسافة ما، ولكنه غفل أن يجعل لنفسه ذنباً يقاوم الهواء إذا أراد السقوط على الأرض، فلما أراد السقوط وقع على زمكه (مؤخرته)، فقتل، وهكذا يكون العرب قد فكروا في الطيران وجربوه [3].

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 69-70.

(2) بعيون، إسهام العلماء المسلمين، 416.

(3) فروخ، عبقرية العرب، 70.

وفي علم الجيولوجيا، بحث به طائفة بارزة من علماء الإسلام، ونـذكر مـن بينهم ثلاثة من علماء الأندلس: أبو عبيـد البكـري، والـشريف الإدريـسي (ت: 560هـ/ 1156م)، وأبو حامد الغرناطي (ت: 565هـ/ 1169م) (1).

2ـ علم الكيمياء:

هو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك، فيتصفحون المكونـات كلـها بعـد معرفـة أمزجتهـا وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك، حتى من الفـضلات الحيوانيـة، كالعظام والريش والبيض والعذرات فضلاً عن المعادن، ثـم يشرح الأعمـال الـتي تخرج بها لتلك المادة من القوة إلى الفعل، مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعيـة بالتصعيد والتقطير وجمد الذائب منها بالتكليس، وامهاء الصلب بالقهر والصلابة وأمثال ذلك.(2)

إن علم الكيمياء علم له قواعد وقوانين علمية متقنة، تقـوم علـى معرفـة خواص السوائم وتحليلها، وتأثير بعضها في بعض بالمزاج والفـصل بـين عناصـر المعادن، وما يصاحب ذلك من التبخـر والـتقطير والتكلـيس والإذابـة والتبلـور والتصعيد، وهي أمور تجري على الملاحظة بالتجربة العلمية والمشاهدة بعيداً عـن الصورة القديمة التي خلعها بعض الأدعياء على هذا العلم.(3) وما وسموه به من صور بعيـدة عـن العلـم والمعرفـة الـصحيحة، واستحـضار كـثير مـن المركبـات

---

(1) نجيب، دراسات،302 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 416.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 585.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 585 ؛ البشري، سعد عبدالله، الحياة العلمية في عـصر الخلافـة في الاندلس، (الرياض: 1997م)، 501.

والحوامض التي أصبحت تقوم اليوم عليها الصناعات الحديثة مثل صناعة الصابون والورق والحرير والأصبغة والسماد الاصطناعي والمفرقعات وما إلى ذلك.[1]

وربما نسبوا بعض المذاهب والأقوال في الكيمياء لخالد بن يزيد بن معاوية، وكان من اوائل المشتغلين بهذا العلم من المسلمين، ثم ما لبث الحال أن تطور على أيدي علماء آخرين[2].

ومن حق المسلمين أن ينسبوا هذا العلم بقواعده الصحيحة السليمة إليهم، لأن المسلمين عبر اتصالاتهم بالأمم والشعوب الأخرى كاليونان والسريان والهنود والمصريين، واطلاعهم على نتاج علومهم، ونشاطهم من خلال ترجمتها، قد أصبحوا الورثة الحقيقيين لتراث الإنسانية، وكان لمدرسة الاسكندرية أثرها الكبير في نقل هذا العلم إلى المسلمين، فقد ضمت الكثير من الدراسات الكيمياوية، ونبغ فيها عدد من أعلام الكيمياء قبل الإسلام.[3]

ولكن المسلمين لم يقفوا موقف الناقل فقط، بل أضافوا المزيد من ابتكاراتهم وصححوا الكثير من أخطاء من سبقهم في هذا العلم، فهم الذين اخترعوا ماء الفضة (حامض النتريك) وزيت الزجاج (حامض الكبريتيك) وماء الذهب (النيتروهيدروكلوريك)[4] وبلغ من إسهام المسلمين في تطور هذا العلم على أيديهم، إن اعتبر الغربيون هذا العلم علماً عربياً[5].

---

(1) الشيباني، الحركة العلمية، 32.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 586.

(3) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 409.

(4) البشري، الحياة العلمية، 500 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 410.

(5) طوقان، العلوم عند العرب، 30 ؛ نجيب، دراسات، 242.

إن الحضارة العربية الإسلامية شهدت علماء مهرة في الكيمياء، ولعل جابر بن حيان (ت: 198هـ/ 813م) من اكبر علماء العرب في هذا المجال، وشيخهم جميعاً، وإليه يعود الفضل في الاهتمام بالتجارب، والبحث عليها وصولاً إلى مراتب الاتقان، ويقول: " وأول واجب أن تعمل وتجري التجارب، لأن من لا يعمل ويجري التجارب، لا يصل حتى أدنى مراتب الاتقان فعليك يا بني بالتجربة لتصل إلى المعرفة "[1].

وقال ابن خلدون: " وما زال الناس يؤلفون فيها قديماً وحديثاً، وربما يعزى الكلام فيها إلى من ليس من اهلها، وإمام المدونين فيها جابر بن حيان، حتى إنهم يخصونها به فيسمونها: علم جابر، وله فيها سبعون رسالة، كلها شبيهة بالألغاز، وزعموا أنه لا يفتح مقفلها إلا من أحاط علماً بجميع ما فيها "[2].

ولقد قال فيه المؤلف الفرنسي (برتيلو) صاحب كتاب (تاريخ الكيمياء في العصور الوسطى) أن اسمه ينزل في تاريخ الكيمياء منزلة أرسطوطاليس في تاريخ المنطق، فكان جابر أول من وضع لعلم الكيمياء قواعد علمية تقترن بأسمه في تاريخ الدنيا[3]، وبذلك حضر الكثير من المواد الكيمياوية، كما يرجع إليه الفضل بالاتحاد الكيمياوي عن طريق اتصال ذرات العناصر المتفاعلة، وبذلك سبق جابر بن حيان الكيميائي الانكليزي (جون دالتون) بنحو ألف سنة من القول بهذه النظرية، وبقيت نظرية جابر في تكوين الفلزات معمولاً بها مع تعديل طفيف حتى القرن الثامن عشر الميلادي.

---

(1) احمد، محمد عبدالقادر، اسهامات علماء العرب المسلمين العلمية، (طرابلس: 1990م)، 79.

(2) المقدمة، 585.

(3) مظهر، تاريخ الفكر العربي، 83.

وأدخل في أصول الكيمياء علم الميزان، وكان يقصد به معادلة ما في الأجسام من طبائع، فجعل لكل من الطبائع الأربع ميزاناً، ولكل جسد من الأجساد موازين خاصة لطبائعه، ففطن إلى التفرقة بين الكيفيات والكميات، وبذلك حقق للدراسات الكيمياوية، خاصية من أهم خصائص العلم، وهو تحويل الكيفيات إلى كميات عددية تحقيقاً للدقة والضبط[1].

أسهم أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت: 320هـ/ 932م)، صاحب الشهرة الواسعة في الكيمياء، الذي استطاع أن يحرر هذا العلم من الغموض والرمزية، واتبع في دراسة وقائعه منهجاً تجريبياً استقرائياً، وكان ممن طبقوا معلوماتهم في الكيمياء على الطب، وقد اظهر في كتبه الكيمياوية، إنه كان له إلمام تام بخواص المواد الكيمياوية وبتفاعلاتها مع بعضها البعض، وقد قسم المواد الكيمياوية إلى أربعة أنواع هي: المعدنية والنباتية والحيوانية والمواد المشتقة، ولا تزال الطرق التي اتبعها الرازي في تحضير بعض الحوامض مستعملة حتى اليوم.[2]

أ- مسلمة بن أحمد المجريطي:

مسلمة بن أحمد المجريطي (ت: 398هـ/ 1007م) شيخ الأندلس بعلم الكيمياء في عهد بني أمية، وقد ألف كتاباً في علم الكيمياء سماه (رتبة الحكيم)، وجعله قريناً لكتابه الآخر في السحر والطلاسم (غاية الحكيم) وزعم أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة، وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليها فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة اجمع [3].

(1) الشيباني، الحركة العلمية، 35.

(2) ينظر: ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 469-471.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 585.

ب- عباس بن فرناس التكرني:

ونبغ في عهد الأمير الحكم الربضي عباس بـن فرنـاس، الـذي بـرع منـذ فتوته في الكيمياء، فقد كان من أهل تاكرنة في جنوب الأندلس، وكـان ذا براعـة في الكيمياء، وإليه تعزى طريقة خاصة في صناعة الزجاج مـن طحـين الأحجـار. كما صنع آلة تعرف (الميقاتـة) لمعرفـة الوقـت، تعتمـد علـى الظـل، فكـان كـثير الاختراع واسع الحيل حتى نسب إليه السحر وعمل الكيمياء.[1]

واستمر ابن فرناس في تجاربـه العلميـة في مجـال الكيميـاء، فـأخترع شـيئاً شبيهاً بقلم الحبر وأراد بذلك أن يوفر على الكتاب مئونـة حمـل الأقـلام والمحـابر أينما ساروا.[2]

كذلك ينسبون إليه بإحراق النار في بيته، وأنه كانت تخـرج مـن داره قنـاة يجري فيها ماء أحمر كالدم، وأنه ابتكر نوع من الزجاج الـشفاف الطبيعـي وقلـده بالزجاج الصناعي، لأنه عرف تكوينه عن طريق الصناعة الكيمياوية [3].

وإلى جانب ذلك كان عباس بـن فرنـاس موسـيقياً، صـانعاً ألحانـاً، مجيـداً للضرب بـالعود، وقـد أثـارت اختراعاتـه وابتكاراتـه الريبـة في قلـوب الفقهـاء والعامة، فأتهم بالزندقة، ولكن أحداً لم يأخذ عليه شيئاً فعاش حتى توفي في سـن عالية في أيام الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط.[4]

---

(1) ابن الفرضي، عبدالله بن محمد بن يوسف، تاريخ علماء الاندلس، جـ2، تحقيق: ابراهيم الابياري، ط2، (بيروت: 1989م)، 188 ؛ ابن سعيد، علـي بـن موسـى، المغـرب في حلي المغرب، جـ1، (بيروت: 1997م)، 255.

(2) مؤنس، حسين، معالم تاريخ المغرب والاندلس، (القاهرة: 1980م)، 334-335.

(3) العبادي، احمد مختار، في التاريخ العباسي والاندلسي، (بيروت: 1972م)، 363.

(4) مؤنس، معالم، 335.

ج- ابن بشرون:

أبو بكر بن بشرون من تلاميذ المجريطي، وقد أمدنا ابن خلدون برسالة علمية لابن بشرون بعث بها لابن السمح، الذي كان من طلبة المجريطي أيضاً، وفي هذه الرسالة يلمس الدارس ما كان يسير عليه علماء الكيمياء آنذاك من نهج علمي متميز مصطبغ بألوان من الرمز والتلميح وعدم التوضيح فلا يكاد لقارئ لكتاباتهم أن يقف على شيء مفهوم، ورغم ذلك ففي تلك الرسالة ما يدل على معارفهم الكيمياوية، واطلاعهم على كثير من قواعد وقوانين هذا العلم.[1]

ويفصل ابن بشرون في الرسالة عن الكيمياء، ويتطرق إلى الأحجار، وينصح بأن يعرف الكيميائي أوفق الأحجار المنفصلة التي يمكن فيها العمل وجنسه ووقته وعمله وما يدبر من الحل والعقد، والتنقية والتكليس والتنشيف والتقليب.[2]

إن في هذه الرسالة دلالة على مدى ما أحرزه ابن بشرون في حقل التجارب العلمية، وإنه لم يكن يذكر مثل هذه العمليات والتجارب الكيمياوية إلا بعد أن تمرس بالتجربة العلمية والمعاينة والمشاهدة، وهو بهذا قد أثبت أهمية أن يكون العلم مجرباً وأن نعتمد على المنهج التجريبي للوصول إلى الأحكام والنتائج. ولأبي بكر بن بشرون كتاب في الكيمياء اسمه (سر الكيمياء) ولكنه من المؤسف أن هذا الكتاب مفقود.[3]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 586 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 412.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 586.

(3) حاجي، خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، جـ2، (اسطنبول: 1941م)، 985.

د- ابن الذهبي:

أبو محمد عبد الله بن محمد المعروف بأبن الذهبي (ت: 456هـ/ 1063م) أحد المعنيين بصناعة الطب ومطالعة كتب الفلاسفة، كان بارعاً في علوم مختلفة، ولكن شهرته تعود إلى مهارته في الكيمياء، فقد كان شديد العناية بها حتى قال عنه صاعد: "كان كلفاً بصناعة الكيمياء، مجتهداً في طلبها"[1].

والوصف الذي قاله صاعد يحمل معانٍ كثيرة، فإن كلف ابن الذهبي بالكيمياء يدل على شدة ارتباطه بهذا العلم وعكوفه على دراسته وممارسة التجارب الكيمياوية بشغف، وهذا لا يتم له إلا بتوفر الآلات، يجري فيها دراساته واختباراته عملياً وعن طريق التجربة.

هـ- غانم الطلمنكي:

ومن مملكة طليطلة، نقف عند العلامة غانم بن الاسقطير الطلمنكي الذي وصف بأن له تجارب ودراسات في الكيمياء، وكان يمارس عمله في هذا الحقل العلمي في سبيل تحقيق غاياته، وما كان بنشد من عز وثراء، ويبدو انه فتن كثير من الناس بأساليبه وطرقه الكيمياوية، ومن المؤسف ان براعته في الكيمياء لم تصنه من الوقوع في الغدر والمكر والاحتيال على المأمون ملك طليطلة، الذي اكرمه ورفع مكانته بين علماء بلاطه، فقد كان ابن الاسقطير يطمع في جاه اكبر مما هو فيه ويتطلع الى ثراء اوسع فهرب من طليطلة وكتب ابياتاً على حائط منزله منها قوله:

---

(1) طبقات الامم، 197.

نعم انني بالكيمياء لعالم بهـــا من دونه الف حاجـــب
واخلس اموالاً واضحك خالياً على ملك لم ينتفع بالتجارب[1]

وما من شك في ان ارتباط الكيمياء بالصيدلة قد ادى الى ازدهار علم الكيمياء وتطوره، ولهذا نلحظ بروز بعض الاطباء الذين جمعوا بين مهارتهم في الطب وبراعتهم في الكيمياء. فأبن وافد الطبيب السالف الذكر، لا نشك انه كان على علم بالكيمياء وطرقها العلمية، والا كيف اشتهر امره بتحضير الادوية وتركيبها ومعرفة عناصرها وخواصها، وكذلك العلامة الطبيب زهر بن عبدالملك ومثلهما ابن ابي الصلت وغيرهم[2].

3ـ علم الحيل (الميكانيكا):

من علوم الطبيعة التي اعتنى بها العرب المسلمون، مع إنهم لم يبدعوا فيه ابداعهم في البصريات، إلا أنهم استنبطوا بعضاً من مبادئه وقوانينه الأساسية، التي ساعدت على تقدمه ووصوله إلى درجته الحالية.[3]

واطلق العرب لفظ علم الحيل على الآلات المستخدمة في تيسير أعمال الإنسان المتعلقة بشؤون حياته كرفع الأثقال وجلب المياه من الأنهار، ومعرفة الأوقات وغير ذلك، واطلق على هذا العلم لفظ (علم الآلات الروحانية).[4]

---

(1) ابن سعيد، المغرب في حلي المغرب، 2/ 35.
(2) البشري، الحياة العلمية، 385 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 414.
(3) كحالة، عمر رضا، العلوم البحتة في العصور الاسلامية، (دمشق: 1972م)، 216-217.
(4) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 417.

وأفاد العرب من تجارب السابقين في هذا العلم، وأضافوا من انجازاتهم وابتكاراتهم العلمية، مما أثار دهشة الغرب، ودفع الكثير من علمائه إلى الاعتراف بفضل العرب في هذا الميدان.

ويعتبر العلامة عباس فرناس (ت: 274هـ/ 887م) رائد هذا العلم في الأندلس فقد كان موصوفاً بتمكنه في الرياضيات والفلك والكيمياء والميكانيك. وفي هذا العلم الأخير استطاع أن يصنع آلة لمعرفة الوقت أسماها (الميقاتة) فأحكم صنعها ونقش عليها أبياتاً شعرية:

ألا أنني للدين خير أداة إذا غاب عنكم وقت كل صلاة[1]

أ- الزرقالي:

ساهم الزرقالي مساهمة فعالة في ازدهار علم الحيل، وقد أثار إعجاب أهل عصره، ومن بعده بما كان يخترعه من آلات وأجهزة فلكية، ولم تكن معارفه وقفاً على ميدان الفلك، بل امتدت إلى صناعة ساعات دقاقة عجب بها الناس في مدينة طليطلة أيما إعجاب.

فقد عرف الأندلسيون صناعة الساعات الزمنية بدءاً من جهود عباس بن فرناس السالف الذكر ومروراً بالعلامة الزرقالي الذي تفنن في هذا العلم، حتى أثار نبوغه وعبقريته العلمية دهشة الناس وأجبر علماء الغرب على الاعتراف بفضله في هذا العلم.

وللأندلسيين تجارب وأعمال مختلفة في علم الحيل، منها ما يتعلق بأستخراج مياه الآبار بآلات ميكانيكية، فمن نسب إليه عمل ذلك عالم يدعى

---

(1) البشري، الحياة العلمية، 514.

ابن مدرك، ويبدو أن الآلة التي صنعها لاستخراج ماء البئر قد أدهشت بعض أدباء عصره، بل إن احدهم كتب ما سمعه عن تلك الآلة فقال بيتين من الشعر عبر فيهما على شكه وموقفه من ذلك العلم فقال:

قل لابن مدرك الذي لم يدرك   إخراج ماء البئر دون محرك

طرق الحماقة حجة مسلوكة   وطريق حمقك قبل لما يسلك[1]

ب- أبو الصلت أمية بن عبد العزيز:

كانت له معرفة واسعة بالميكانيكا، وهو ما يلمسه واضحاً أبان زيارته لمصر فقد أورد ابن أبي اصيبعة أن سبب سجن أبا الصلت أمية في الاسكندرية أن مركباً كان قد وصل إليها محملاً بالنحاس، فغرق قريباً منها ولم تكن لهم حيلة لإنقاذه، ففكر أبو الصلت في امره حسب معرفته بعلم الحيل في طريقة نشله، حتى اهتدى إلى ذلك، فأخبر والي الاسكندرية الافضل بن امير الجيوش، فسر بفكرته، وأحضر له ما طلبه من الآلات والأدوات، وانصرف أبو الصلت إلى تجهيز تلك الآلات بطريقة ميكانيكية، لرفع المركب الغارق، وجعله على وجه الماء مع ما فيه من الحمولة، فوضع تلك الآلات في مركب موازي للمركب الغارق ثم وصل بتلك الآلات حبالاً مبرومة من الحرير، وربط الأطراف الأخرى للحبال بالمركب الغارق فأوكل إلى جماعة من العمال القيام بتشغيل تلك الآلات، ولم يزل شأنهم بذلك والحبال تنطوي على بكرات بين أيديهم حتى ظهر لهم المركب من سطح الماء، وعند ذلك انقطعت الحبال وهبط المركب راسياً في قعر البحر[2] فغضب الافضل على ابن أبي الصلت وحبسه.

---

(1) بعيون، إسهام العلماء المسلمين، 418.

(2) عيون الانباء، 460-461 ؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، 12/ 347.

إن في عمل أبي الصلت دلالة على ما كان علم الحيل من تقدم، خاصة في استخدام البكرات المتعددة وفي جر الأثقال، كما أن فيه دلالة على براعة أبي الصلت في استخدام الناحية النظرية والعملية التطبيقية لعلم الميكانيكا.(1)

غير أن أبا الصلت قد غاب عنه قانون أرخميدس، وهو أن الأجسام الغارقة في الماء تفقد من وزنها مقدار وزن الماء الذي تحل محله، وكان على أبي الصلت أن يبدأ بتفريغ النحاس من المركب لما وصل المركب إلى سطح الماء، أو أن يزيد عدد الحبال حتى تقوى على رفع المركب فوق سطح البحر.

وتشفع بعض الأعيان بأبي الصلت، فأخرج من السجن – وكان ذلك في خلافة الآمر بأحكام الله ووزارة الملك الافضل بن امير الجيوش(2). ونفيه عن مصر سنة 505هـ، فسافر إلى المهدية، وبدأ حياته هنالك بمدح أبي الطاهر يحيى بن باديس ملك أفريقية والمغرب الأوسط، وقد ألف له (الرسالة المصرية) ذكر فيها ما رآه في مصر من هيئتها وآثارها، ومن اجتمع فيها من الأطباء والمنجمين والشعراء، كما كانت له (رسالة في العمل بالاسطرلاب)، وله كذلك (تقويم منطق الذهن).(3)

والحق أن أبا الصلت رغم فشله بتحقيق خطته، إلا أنه أثبت بلا شك أن لديه معرفة بعلم الحيل، ويكفي أن محاولته الجريئة في ذلك العصر الذي كان يعد فيه مثل ذلك النشاط صفحة مضيئة في طريق التقدم بأحوال الإنسان وحاجاته الأساسية.

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 591.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 461.

(3) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 471 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 591-592.

ثالثاً- العلوم الرياضية:

كان تشدد فقهاء الأندلس عائقاً من نهوض العلوم الرياضية بما فيها الفلك، كان الفقهاء يتجاوزون عن الحساب ويبيحون الاشتغال به فيما يتصل بالعمليات التطبيقية المعقدة المتعلقة بقسم المواريث، اما الفلك فقد قدر له كما يقول ريبير: "أن يخضع لما كان جارياً من أساليب المنع والتحريم التي كانت تصل في بعض الأحيان إلى الاضطهاد البالغ القسوة... فلم يكن يسمح للناس خلالها بأن يعرفوا منه إلا ما لابد منه، لتحديد اتجاه قبلات المساجد، وتعيين مواقيت الليل والنهار على مدار العام لتعرف أوقات الصلاة، الاستثبات من مواعيد الأهلة، فإذا تجاوز الإنسان هذه المطالب من هذا العلم فقد غرر بنفسه[1]، ونتيجة لهذا كان الناس يرمون بالزندقة كل من تجشم السير في أوعار هذا الطريق.

ويظهر ان الفلك كان محرماً مع أنه أقرب إلى العلم والعقل، ولهذا السبب فقد ندر اشتغال الناس بالرياضيات في الأندلس – فيما خلا أفراداً متفرقين – حتى عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر[2].

أ- علم الرياضيات:

كان علم الحساب والهندسة من أولى العلوم الرياضية التي عني العرب بدراستها، فأخذوا الحساب عن الهند، وأخذوا الهندسة والفلك عن اليونان، أما علم الجبر فهو علم عربي ابتدعه واخترعه العرب، والثابت أن الذي وضع قواعده العالم محمد بن موسى الخوارزمي [3].

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 447.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 447.

(3) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 392.

ومـن الانجـازات الـتي حققهـا العلمـاء المـسلمون في مجـال الرياضـيات، تهذيبهم للأحكام الهندية وإيجادهم لطريقة العـد والإحـصاء والكـسر العـشري، كما استخدموا الرموز في الرياضيات [(1)]، واختراعهم للـصفر وادراكهـم لقيمتـه العددية الرياضية واستعمالهم له للغاية نفسها التي يستعمل بها الآن وتوسعهم في بحوث النسبة، وإجـادتهم في موضـوع التناسـب، وفي كيفيـة اسـتخراج المجهـول بواسـطتها، وابـداعهم في علـم الجـبر، ووضـعهم الحلـول الجذريـة والهندسـية للمعادلات التي ابتدعوها مختلفة التركيب، ووضعهم لعلم المثلثات بشكل مـنظم مستقل عن علم الفلك [(2)].

ومن أكابر علماء المسلمين في علم الرياضيات محمد بن موسى الخوارزمي (ت: 232هـ/ 846م) ومن أهم انجازاته العلمية، أنه كان أول من ألـف كتـاب (حساب الجبر والمقابلة)، يضم مجموعة ممتعة مـن المـشاكل الرياضـية الـتي يعنينـا أمرها في الحياة العلميـة، وحينمـا تـرجم هـذا الكتـاب إلى اللاتينيـة في العـصور الوسطى حمل معه اسمه العربي Algebra.[(3)]

وكان كتابه الثاني تعليمياً في علـم الحـساب، شـرح فيـه اسـتخدام نظـام الأعداد والأرقام الهندية. كما شرح طـرق الجمـع والطـرح والقـسمة والـضرب وحساب الكسور.[(4)]

---

(1) الحجي، عبد الرحمن علي، الحضارة الاسلامية في الاندلس، (بيروت: 1969م)، 54.

(2) الشيباني، الحركة العلمية، 31.

(3) هونكة، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب – أثر الحضارة العربية في أوربا، ط6، (بيروت: 1981م)، 75.

(4) هونكة، شمس العرب، 75.

وأتى بطرق هندسية مبتكرة في حل معادلات الدرجة الثانية، وعرف الناس بالأرقام الهندية فتناولها بشيء من الإبداع والتجديد، وأتى ببحوث مبتكرة في علم المثلثات، فكانت كتبه منهلاً للعرب المسلمين والأوربيين على حد سواء، اعتمدوا عليه في بحوثهم، فأخذوا عنه الكثير من النظريات.

أما أبو ريحان محمد بن محمد البيروني (ت: 440هـ/ 1048م)، الذي اشتهر بسعة وعمق علمه في كثير من العلوم، فمن اسهاماته الرياضية، ابتكاره لبرهان جديد لمسافة المثلث بدلالة أضلاعه تختلف تماماً عن البرهان الذي ورث عن هيروتس، (ت: 151م)، وحله لكثير من المسائل الرياضية، التي كانت مستعصية على العلماء السابقين ونجاحه في علم الهندسة المستوية.[1]

1ـ عصر الإمارة والخلافة:

في عهد الإمارة تذكر بعض الروايات أن الأمير الحكم أرسل وفداً إلى العراق برئاسة العالم عباس بن فرناس، لدارسة الآثار العلمية المنقولة إلى العرب عن اليونان واستنساخها، وبعد رجوع الوفد، حمل معه كتاب الحساب الهندي المعروف (السندهند)[2].

وقد اطلع العرب المسلمين على حساب الهنود وأرقامهم، وكونوا من ذلك سلسلة عرفت إحدهما بالأرقام الهندية، وهي التي تستعملها أكثر الأقطار العربية الإسلامية، وعرفت الثانية بالأرقام الغبارية، وقد انتشر استعمالها في بلاد المغرب

(1) الشيباني، الحركة العلمية، 33.

(2) بروفنسال، ليفي، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط، (بيروت: د.ت) 51 ؛ سالم، قرطبة، 2/ 161.

والأندلس، ودخلت إلى أوربا وعرفت بالأرقام العربية، وحلت محل الأرقام الرومانية.[1]

أ- صاحب القبلة:

ومن المتقدمين في علم الحساب بالأندلس أبو عبيدة مسلم بن أحمد المعروف بصاحب القبلة (ت: 295هـ/ 907م) "كان من يخر من السماء إلى الأرض أهون عليه من ان يكذب، وكان عالماً بالحساب والنجوم، وكان مولعاً بالتشريق في قبلته، مفتوناً بذلك فلذلك كان يقال له: صاحب القبلة "[2].

كما كان يحيى بن يحيى المعروف بأبن السمينة القرطبي (ت: 315هـ/ 927م) "كان متصرفاً في ضروب العلم، متفنناً في الأدب، ورواية الأخبار، مشاركاً في الفقه والرواية، وعقد الشروط، بصيراً بالاحتجاج والكلام، نافذاً في معاني الشعر وعلم العروض والتنجيم والطب "[3].

ويعترف المصنفون من الأوربيين بأبتكار العلماء العرب لعلم حساب المثلثات، وإليهم يرجع الفضل في وضع الجداول المثلثة التي أدت إلى اكتشاف قانون اللوغاريتم قبل (جون نابير) الذي جاء بعد اكتشاف العرب لهذا القانون بنحو ستمائة سنة، وتقدمت الدراسات الرياضية في عهد الخلافة، وكان من روادها محمد بن اسماعيل المعروف بالحكيم (ت: 331هـ/ 942م) الذي عاش أيام الخليفة الناصر، واشتهر بالحساب، وله تآليف جيدة في حساب الفرائض [4].

(1) الشيباني، الحركة العلمية، 31 ؛ احمد، محمد عبدالقادر، اسهامات علماء العرب المسلمين العلمية، (طرابلس: 1990م)، 69.
(2) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، 2/ 819 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 328.
(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2/ 913.
(4) صاعد، طبقات الامم، 162.

كان من سياسة التسامح ورعاية الثقافة التي بدأها الحكم المستنصر، أن ظهرت المدارس، واجتمع المشتغلون في كل علم مع بعضهم، وكان الحكم نفسه من المشتغلين بالبحث، وكان يحيط نفسه بالعلماء، واجتهد في الحصول على كتب علوم الإغريق، وأباح لأهل الرياضيات تعاطي فنونهم وتدريسها.[1]

ب- مسلمة بن أحمد المجريطي:

وشهد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ظهور المدرسة الرياضية والفلكية المهمة التي أسسها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت: 398هـ/ 1007م)، إمام الرياضيين بالأندلس في وقته، وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم، وكانت له غاية بأرصاد الكواكب[2]، وشغف بفهم كتاب بطليموس المعروف (بالمجسطي)، وعنى بزيج محمد بن موسى الخوارزمي ونقل تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي كما اعتمد في تأليف كتابه (رسالة الإسطرلاب واختصار تعديل الكواكب) على زيج البتاني[3].

ووضع اوساط الكواكب فيه لأول تاريخ الهجرة [4]، وله كتاب في تمام علم العدد المعروف بالأندلس بـ (المعاملات)[5].

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 448.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 444.

(3) الكبيسي، التطورات السياسية، 200 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 448.

(4) صاعد، طبقات الامم، 169 ؛ عبدالبديع، لطفي، الاسلام في اسبانيا، (القاهرة: 1958م)، 57.

(5) صاعد، طبقات الأمم، 169 ؛ ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 444 ؛ سالم، قرطبة، 2/ 210.

وأنجب المجريطي تلاميذ عدة:

1- ابن السمح:

أصبغ بن محمد بن السمح القرطبي (ت: 426هـ/ 1034م) ويكنى أبا القاسم، من أهل غرناطة ولد سنة (361هـ/ 972م) كان من مفاخر الأندلس، وكان نابغة ذو عبقرية رياضية أصيلة، كان متحققاً بعلم العدد والهندسة متقدماً في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم، وكان له مع ذلك عناية بالطب [1]

وقد تلقى ابن السمح علومه ومعارفه على يد استاذه مسلمة بن أحمد المجريطي، فلازم مجالسه العلمية، وأخذ عنه كثير من العلوم التي برع فيها، وأخرج مصنفات قيمة، وظل ابن السمح ملازمة استاذه حتى حلت الفتنة بقرطبة، وانتشرت الفوضى السياسية فيها، فرأى من الأمانة أن يغادر تلك المدينة، متحسراً على فراق إخوانه وتلاميذه، واتجه جنوباً إلى غرناطة، حيث حل ضيفاً عزيزاً في بلاط أميرها، عبوس بن ماكس الصنهاجي.[2]

واسهم ابن السمح الذي جمع في علمه بين الرياضيات والفلك والكيمياء في حركة التأليف العلمي وخلف عدداً من الكتب في الحساب والهندسة وازياجاً فلكية، ففي الرياضيات ألف كتاب (المدخل إلى الهندسة) في تفسير كتاب أقليدس [3]، وكتاب (ثمار العدد) المعروف بالمعاملات (والحساب التجاري) ومنها كتاب (طبيعة العدد) تقصى فيه أجزاء من الخط المستقيم والمقوس والمنحني [4].

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، 169-170 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 396.

(2) ابن الابار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر، التكملة لكتاب الصلة، ج1، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: 1989م)، 1/ 207.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 170 ؛ لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، 1/ 236.

(4) صاعد، طبقات الأمم، 170.

2- الزهري علي بن سليمان:

وله رسائل في الحساب التجاري[1]، وهذه رسائل لا يبدو أنها موجودة، إلا اننا نستطيع أن نظفر عن محتوياتها من خلال كتاب (المعاملات)، وهو ترجمة لاتينية تنسب إلى يوحنا الإشبيلي، لرسالة أندلسية حول الموضوع ذاته.

وتتناول الرسالة: الحساب الإبتدائي "الجمع والطرح والضرب والقسمة، واستخراج الجذر التربيعي، وكذلك طرق وافية للحصول على تقريبات جيدة للجذور التربيعية غير التامة" والجبر معادلات من الدرجتين الأولى والثانية، وتنتهي بمجموعة طويلة عن المسائل العملية التي قد تهم التاجر.[2]

كما له كتاب في الهندسة عنوانه (المعاملات على طريق البرهان) وهو الكتاب المسمى بـ (كتاب الأركان).

وقد جمع العرب بين الهندسة والجبر، واستخدموا الجبر في بعض الأعمال الهندسية كما استخدموا الهندسة لحل بعض الأعمال الجبرية. لذلك عدهم الكثير من المصنفين بأنهم واضعين أسس الهندسة التحليلية.[3]

ج- ابن الصفار:

هو أحمد بن عبد الله بن عمر القرطبي الغافقي أبو القاسم المشهور بأبن الصفار (ت: 426هـ/ 1034م) من أشهر علماء الفلك والرياضيات في ذلك العصر، كان متحققاً بعلم العدد والهندسة والنجوم وقعد بقرطبة لتعليم ذلك.

---

(1) سامو، خوليو "العلوم الدقيقة في الأندلس"، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج2، ط2، (بيروت: 1999م)، 1316.

(2) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1317.

(3) أحمد، إسهامات، 70.

من رياضيي القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وله زيج مختصر على مذهب السندهند [1]، كان من تلاميذ مسلمة المجريطي أسهم في نهوض الدراسات الفلكية والرياضية وكان له مجلس علمي مشهور في جامع قرطبة، يبث فيه علومه ويلقنها تلاميذه.[2]

خرج ابن الصفار بعد فترة من الفتنة، واستقر بمدينة دانية قاعدة الأمير المجاهد العامري، ولم يتوان هناك عن اداء رسالته العلمية فظل مخلصاً في نشر العلم، والعكوف على التصنيف والتأليف، وتوفى بها سنة (426هـ/ 1035م).[3]

2ـ عصر ملوك الطوائف:

ازدهرت علوم الرياضيات في عصر ملوك الطوائف، ومن دلائل ازدهار هذه العلوم في هذا العصر تفوق عدد من ملوك وأمراء هذا العصر في الرياضيات والفلك والفلسفة، فكان المقتدر بالله بن هود وابنه يوسف المؤتمن من العلماء فعلاً ومن المشتغلين في العلوم الرياضية والفلكية.

وازدهرت العلوم الرياضية والفلكية في أيام بني هود ازدهاراً كبيراً، وقد اسهمت مملكة طليطلة وسرقسطة بجهد عظيم في ازدهار تلك العلوم، فقد حفلت المملكتان بأشهر علماء الرياضيات، وذلك لرعاية المقتدر بن هود، والمأمون بن ذي النون، لتلك العلوم فغدا بلاطيهما منتدى لمشاهير الرياضيين والفلكيين، إضافة إلى إسهام الممالك الأخرى بتلك العلوم.

---

(1) ابن بشكوال، الصلة، 1/ 80.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 171 ؛ ابن بشكوال، الصلة، 1/ 80.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 171 ؛ ابن بشكوال، الصلة، 1/ 80.

أ- يوسف المؤتمن:

برز خلال القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، أبو عامر يوسف بن أحمد المؤتمن، ملك سرقسطة، الذي كتب رسالة مهمة تسمى بـ (الاستكمال)، وقد اكتشفت أربع مخطوطات غير كاملة لـ (الاستكمال)، نحو اجزاء من العمل تتعلق بنظرية الأعداد والهندسة المستوية، ودراسة مفاهيم النسبة والتناسب، على غرار ما ورد في الجزئين الخامس والسادس في كتاب الأصول لأقليدس، وهندسة الكرة والمجسمات الأخرى والقطع المخروطية.[1]

وثبتت الأجزاء الموجودة في كتاب الاستكمال، أن المؤتمن كان يملك مكتبة ملكية تحوي أجود الكتب المتوفرة لدراسة الرياضيات المتقدمة، وعلى الرغم من ذلك فإن معالجة المؤتمن للمسائل الهندسية، لم تقتصر على مجرد إعادة إنتاج ما في المصادر التي اعتمد عليها، وإنما تقدم في كثير من الحالات، حلولاً أصيلة، تثبت أنه كان مهندساً بارعاً.[2]

ب- ابن الزرقالي:

من أشهر علماء الرياضيات العالم الأندلسي ابراهيم بن يحيى النقاش القرطبي المعروف بأبن الزرقالي (ت: 480هـ/ 1087م)، يؤكد علماء الرياضيات أن جيب الزاوية واستعماله وجد في كتب ابن الزرقالي، وألف جداول لعلم حساب المثلثات ترجمها الغرب إلى اللاتينية.[3]

---

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1319.

(2) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1319.

(3) احمد، اسهامات، 71.

ج- ابن السيد:

إن معرفتنا بأعمال أبو زيد عبد الرحمن بن السيد، فهي اكثر محدودية نظراً لأن مؤلفاته لم يبق أي منها على ما يبدو، فقد كتب في المتواليات الحسابية مقتدياً في ذلك بالتقليد المتبع في كتاب الحساب لنيفوماخوس الجرشي، ويقدم لنا تلميذه ابن ماجة بعض المعلومات عن بحثه في الهندسة، الذي درس فيه القطوع المخروطية – معطياً تعريفات جديدة مكافئة، ولكنها غير مماثلة لتعريفات أبولونيوس – والمنحنيات المستوية التي هي أعلى في درجتها من الدرجة الثانية ولا تنتمي إلى القطوع المخروطية، كما درس فيه بعض المسائل التقليدية (الكلاسيكية) مثل تثليث الزاوية وتحديد المتناسبات المتوسطة.[1]

د- ابن معاذ:

فقد نشر له، ودرس اثنان من مؤلفاته: المقالة في شرح النسبة، تعليق على مفهوم النسبة، وكتاب مجهولات في الكرة، أقواس الكرة المجهولة. ويتناول المؤلف الأول آثار اهتمام المؤتمن.

فالرياضيون اليونان اعتبروا أن النسبة لا توجد إلا عندما يكون ناتج القسمة بين مقدارين عدداً منطقياً (جذرياً)، على الرغم من أن أقليدس قد قبل على ما يبدو إمكانية وجود النسبة في حالة العلاقة بين كميتين تعطي القسمة بينهما عدداً أصم، وهذا المسلك الاقليدي في البحث، اتبعه بعض الرياضيين العرب مثل ابن الهيثم وعمر الخيام.

---

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1319-1320.

ويعتبر كتاب ابن معاذ دفاعاً بارعاً عن تعريف أقليدس للنسبة [1]، ويعتبر كتاب مجهولات في الكرة، أول بحث في الهندسة الكروية ألف في الغرب الإسلامي، وكذلك أول مثال معروف على هذا النوع المعرفي الرياضي وجد مستقلاً عن علم الفلك.

إن الرياضيين العرب في المشرق قد طوروا قبيل نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري/ العاشر والحادي عشر الميلادي، سلسلة من المبرهنات الجديدة، اتسمت بالميزة الواضحة الكامنة في إرساء العلاقة بين مقادير أربعة تنتمي إلى المثلث الكروي ذاته، وقد ترتب على هذا العمل نوع من (الثورة في علم المثلثات)، وادخل ابن معاذ سنن من هذه المبرهنات الجديدة إلى المغرب، فمؤلفه المجهولات، هو بحث كامل في علم المثلثات الكروي، درس فيه حل جميع الحالات الممكنة للمثلثات الكروية، كما أن ابن معاذ أول شخص في المغرب يستخدم طريقة الاستكمال الداخلي التربيعي، ويحسب جدولاً لظلال الزوايا أخذت فيه قيمة الميل.[2]

هـ- ابن البغونش:

ظهر في بلاط بني هود في سرقسطة، أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش (ت: 444هـ/ 1052م)، وقد حضي عند يحيى المأمون أميرها بمكانة رفيعة، وكان ابن البغونش فيلسوفاً رياضياً، وكان تلميذاً لمسلمة المجريطي وابن جلجل.

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1320.

(2) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1320 – 1321.

رحل إلى قرطبة، فأخذ عن علمائها أمثال مسلمة المجريطي، الذي درس على يديه الرياضيات، وعن محمد بن عبدون الجبلي، وسليمان بن جلجل، وابن الشناعة، ونظرائهم في علم الطب.[1]

ثم عاد إلى طليطلة، حيث استقدمه أميرها الظافر اسماعيل بن ذي النون، وسمت حاله في بلاطه، وكانت بينه وبين القاضي صاعد صداقة ومودة، وكان الأخير قد التقى به في عهد المأمون، وقد نبذ سائر العلوم وأقبل على النسك والعبادة، وقد أثنى عليه صاعد الأندلسي ثناءً جماً، ووصفه بالتفوق في الهندسة والتعمق في علومها[2].

و- أبو الحكم الكرماني:

أسهم الكرماني عمر بن عبد الرحمن بن أحمد (ت: 458هـ/ 1066م)، بنصيب كبير في ذلك الازدهار العلمي الذي اشتهر به بلاط بني هود في سرقسطة، وكان الكرماني تلميذاً لمسلمة المجريطي، ومما يذكر أنه جلب معه (رسائل إخوان الصفا) ولا يعلم أحد أدخلها الأندلس قبله.[3]

قال عنه صاعد: "من أهل قرطبة، أحد الراسخين في علم العدد والهندسة أخبرني به تلميذه... أنه ما لقي أحداً يجاريه في علم الهندسة، ولا يشق غباره في فك غامضها، وتبيين شكلها وابتغاء أجزائها، ورحل إلى ديار المشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة، وعنى هناك بطلب الهندسة والطب، ثم رجع إلى

(1) صاعد، طبقات الأمم، 194 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 453-454 ؛ بعيون، إسهام العلماء المسلمين، 404.

(2) صاعد، طبقات الأمم، 194 ؛ بعيون، إسهام العلماء المسلمين، 404.

(3) صاعد، طبقات الأمم، 172-173 ؛ عبد البديع، الإسلام في إسبانيا، 58.

الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، ولا نعلم أحداً أدخلها الأندلس قبله". [1]

وكان وزير بني هود في سرقسطة أبو الفضل بن حسداي بن يوسف بارعاً في العدد وعلم الهندسة والنجوم، وأتقن علم المنطق، وتمرس في البحث والنظر، ثم ترقى إلى علم الطبيعة، وقرأ الفيزياء والإلهيات والأرضيات لأرسطو في حدود سنة (475هـ/ 1065م).[2]

وما من شك أن ابن حزم كانت له آراء صائبة في الرياضيات، وهذا عائد إلى اطلاعه الواسع، وثقافته الشاملة، ليس على ألوان الفكر الإسلامي فقط، وإنما على ما كتبه علماء الأمم الأخرى، كاليونان وغيرهم، ولم تكن اهتمامات ابن حزم قاصرة على الرياضيات فحسب، بل نجد له معرفة بالفلك، وعلاقة القمر بالمد والجزر، وتأثير الشمس على عكس الحرارة وتصعيد الرطوبات (التبخر).[3]

لقد تميز حال الدراسات الرياضية والفلكية في الأندلس في هذه الحقبة، بظهور عدد من العلماء البارعين، وقد أسهمت مملكتا طليطلة وسرقسطة بجهد عظيم في ازدهار تلك العلوم، والارتقاء بها.

وبذلك تبين لنا مدى الازدهار الذي نالته تلك العلوم على أيدي الأندلسيين بما أضافوه إلى ذلك الميدان من ضروب التآليف وألوان التصانيف القيمة، التي تشهد بعلو كعبهم في الرياضيات.

---

(1) صاعد، طبقات الأمم، 171 – 172 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 455.
(2) صاعد، طبقات الأمم، 172 ؛ بعيون، إسهام العلماء المسلمين، 406 ؛ الفيومي، محمد إبراهيم، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، (بيروت: 1997م)، 445.
(3) بعيون، إسهام العلماء المسلمين، 407.

3ـ عصر المرابطين والموحدين:

أصبحت الأندلس ولاية مرابطية فنتج عن ذلك الانفتاح الفكري الأندلسي على المغرب، حيث انتقلت الثقافات الأندلسية المتنوعة إلى المغرب، كما انتقل أبناء المغرب ينهلون من علوم الأندلس والتزود من معارفها.[1]

وعلى الرغم من إشارة بعض الروايات إلى ظمور الحركة الفكرية الأندلسية في ظل دولة المرابطين عما كانت عليه ايام ملوك الطوائف، الا ان الحركة العلمية في الاندلس لبثت في العهد المرابطي تحتفظ بكثير مما كان لها ايام الطوائف من قوة وحيوية، وكانت امتداداً للنهضة الفكرية في عصر الطوائف[2].

وأما في عصر الموحدين فقد دعت الحاجة طلاب العلم إلى دراسة العلوم الرياضية، التي كانت الدولة بحاجة إلى المتخصصين فيها، لمباشرة مهام التوقيت وهندسة البناء وإكمال المعاملات، وإنجاز العمليات الحسابية، واهتمامهم بالهندسة الآلية والمعمارية، فقد كان عظيماً ما يؤكده بناء مقصورة المسجد الأعظم بمراكش وطرق الري وقنطرة إشبيلية وسلا وغير ذلك.

أ- جابر بن أفلح البطروجي:

وظهر البطروجي في هذه الحقبة من الرياضيين والفلكيين، واشتهر أمره، وينسب إليه اختراع علم الجبر بسبب تشابه اسمه واسم هذا العلم، إلا أن هذا الأمر بعيد عن الصواب، وقد وضع البطروجي رسالة في (حساب المثلثات).[3]

---

(1) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 341.

(2) كنون، عبدالله، النبوغ المغربي في الادب العربي، جـ1، ط3، (بيروت: 1975م)، 74.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر العربي، 456.

ب- ابن باجه:

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ الملقب بأبن باجة، ولد بسرقسطة نحو سنة (475هـ/ 1082م) في الأغلب، سكن سرقسطة والمرية وغرناطة وإشبيلية وقد عاش في أيام أحمد بن يوسف بن هود الملقب المستعين المتوفى سنة (503هـ/ 1110م)، آخر أمراء بني هود، ولا يستبعد ان يكون ابن باجة قد مارس الصباغة التي كانت صناعة أسرته.[1]

ولم تحدثنا المصادر بشيء عن تعلمه أو دراسته، وكل ما نعرفه أنه عندما دخل المرابطين سرقسطة استطاع أن ينال ثقتهم، واتخذه عاملهم على سرقسطة أبو بكر إبراهيم بن تيفلويت كاتباً له، ولما ولي أبو بكر هذا الثغر والشرف استوزر ابن باجة[2]، واشتهر امره في ذلك الحين بالتطلع بالفلسفة وسائر العلوم.

وعندما توفي ابن تيفلويت في سنة (509هـ/ 1116م) قبل وقوع سرقسطة في يد الفونسو المقاتل، في سنة (512هـ/ 1118م)، غادر ابن باجة سرقسطة إلى جنوب الأندلس، وسكن المرية ثم غرناطة. حيث كانت له ندوات علمية تحدثنا عنها الكتب، ثم انتقل إلى بلنسية، ثم أتى أشبيلية واستقر بها وألف عدداً من رسائله في المنطق[3]، ثم انتقل إلى المغرب ونال حظوة عند المرابطين،

---

(1) الذهبي، سير اعلام النبلاء، 12/ 396 ؛ المقري، نفح الطيب، 8/ 216.

(2) ابن خلكان، وفيات الاعيان، 4/ 429 ؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، 2/ 396 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 607.

(3) الذهبي، محمد بن احمد، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والاعلام، جـ11، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، (بيروت: 2005م)، 233 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 335.

فكان طبيباً بارعاً وفيلسوفاً فذاً، فحسده منافسوه ودسوا له السم فمات بمدينة فاس سنة (533هـ/ 1138م).(1)

4- عصر مملكة غرناطة:

كان الإرث الأندلسي في مجال الرياضيات – عدا استثناءات قليلة – غير غني تماماً (2)، إلا أن الاهتمام بها ظهر في هذه الحقبة، ويتضح ذلك الاهتمام من خلال المعلومات الدقيقة النادرة التي أوردها محمد بن عبد العزيز بن يوسف في كتابه (التقريب والتيسير لإفادة المبتدئ بصناعة المساحات السطوحية)، وفيه يتحدث عن وحدات القياس الطولية والسطحية، وهو من أشهر المؤلفات في هذا الجانب.(3)

أما فيما يخص الجبر فلم يعرف أي شيء عن تطور هذا العلم في الأندلس، منذ تأليف أعضاء المدرسة الرياضية والفلكية كتاب (رسائل في الحساب التجاري) في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ولم يبرز للوجود منذ ذلك الحين ما يشير إلى التأليف في هذا المجال، إذ علينا الانتظار حتى المرحلة الأخيرة من التاريخ الأندلسي في زمن سلطنة غرناطة لنعثر على تلخيص وضع بخصوص هذا العلم، وهو كتاب (اختصار الجبر والمقابلة) الذي ألفه أبو عبد الله بن عمر بن محمود بن بدر سنة (744هـ/ 1343م)، وهو عبارة عن رسالة في الجبر الابتدائي.(4)

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، 4/ 431 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 607.

(2) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1323.

(3) الطيار، محمد شعلان، نظم القياس الطولي والمساحية الاسلامية، مجلة دراسات تاريخية، العدد 73-74، (دمشق: 2001م)، 154.

(4) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1317.

أ- ابن البناء الغرناطي:

أبا العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي، ولد في مراكش عام (653هـ/ 1256م)، وكان فيلسوفاً لغوياً صوفياً رياضياً، وله في الحساب والجبر الرسالة المسماة (التلخيص في أعمال الحساب) وهو معتمد الطلاب في مدرسة جامع فاس في ذلك الوقت.(1)

ب- محمد بن أحمد الرقوطي:

كان من علماء الرياضيات والهندسة، من أهل رقوطة من أعمال مرسية، وقد بقي في وطنه مرسية بعد تغلب الاسبان عليها عام (664هـ/ 1269م)، ولم يغادرها وقد ترأس مدرسة اسلامية انشأها الفونسو العاشر في مرسية سنة (667هـ/ 1269م)، وتوافدت على تلك المدرسة طلاب المسلمين والنصارى واليهود يدرسوا على يديه العلوم الرياضية وغيرها، ثم رحل إلى غرناطة، ودخل في خدمة سلطانها محمد بن يوسف بن الأحمر، فأنشأ له مدرسة، تولى تدريس الرياضيات وغيرها من العلوم فيها، حتى وفاته سنة (774هـ/ 1344م)(2).

ومنهم كذلك ابن الشماط السرقسطي من أهل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وكان من أجلّ من ظهر من أقليم أرغون من الرياضيين. وابن أبي شاكر من أهل القرن نفسه كان مهندساً فلكياً، هاجر إلى الشام وأقام فيها، وكان من أكثر الناس اهتماماً بعلوم اليونان. وابن الزركان الأوسي (ت: 714هـ/ 1315م) وقد ولد في مرسية وسكن في غرناطة، وأدرك شهرة عظيمة،

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 457.

(2) عنان، محمد عبدالله، عصر الموحدين، (القاهرة: 1964م)، 718 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 351 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 457.

إذ لم يكن له ضريب في الرياضيات. ومحمد بن سودة، واصل بيته من المرية، وكان رياضياً جليلاً.[1]

ج- أبو الحسن القلصادي:

الشيخ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن علي القرشي، الشهير بالقلصادي، كان مولده في بسطة سنة (815هـ/ 1412م)، وفيها تلقى العلوم على عدد من شيوخها، ثم انتقل إلى غرناطة وتزود من علومها، وتفقه بشيوخها لأستكمال تعليمه حتى أصبح من أكبر العلماء، وآخر من له من التآليف الكثيرة من أئمة الأندلس، فصار مرجعاً في عدد من العلوم ولاسيما في الحساب والفرائض.

ترك القلصادي الأندلس متجهاً إلى تلمسان سنة (840هـ/ 1436م)، ثم تركها إلى تونس، ثم غادرها إلى مصر متجهاً إلى مكة، حيث الحج، ثم عاد إلى الأندلس. وفي سنة (891هـ/ 1486م)، ترك الأندلس للمرة الثانية، وهاجر منها مبكراً قبل سقوط غرناطة، حيث لاحت له بوادرها متجهاً إلى تلمسان، ثم بدا له الارتحال نحو باجة أفريقية (تونس) حيث توفى فيها عام (891هـ/ 1486م).[2]

إن شهرة القلصادي بالحساب والرياضيات ومؤلفاته فيها بلغت درجة وشهرة عالية حتى ليمكن أن يوصف بالحيسوبي الكبير، وكان كثير المواظبة على الدرس والكتابة والتأليف، ومن تآليفه في الرياضيات (كشف الجلباب عن علم

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 457.

(2) المقري، نفح الطيب، 3/ 277 ؛ الحجي، عبدالرحمن علي، جمهرة علماء الاندلس لدى سقوط غرناطة، (ابو ظبي: 2003م)، 122-123.

الحساب) وكتاب (كشف الأسرار عن علم الغبار) وكتاب (قانون الحساب) في قدر التلخيص وشرحه.[1]

بـ علم الفلك (الهيئة):

الفلك: لغةً هي مدار النجوم، واصطلاحاً: العلم الذي يبحث عن الأجرام العلوية وارتباطها ببعضها، وعلاقتها فيما بينها، والوقوف على سير النواميس السائدة على حركاتها.[2]

كان علم الفلك والتنجيم مرتبطين ارتباطاً وثيقاً في العصور الوسطى، ولعل عبد الواحد بن اسحق الضبي (ت: 184هـ/ 800م) أول منجم أندلسي ترك لنا عملاً مكتوباً، إذ ألف أرجوزة تنجيمية، لم يبق منها إلا تسع وثلاثون بيتاً، تستند فيها التنبؤات إلى نظام الصلب اللاتيني المتأخر، الذي يقرن المنازل التنجيمية بصور البروج، وتستند التنبؤات فيه إلى مواقع الكواكب وتؤخذ فيه بعين الاعتبار فقط المواقع المتوسطة للكواكب.

وأما منجموا هذه الحقبة فلا يملكون الجداول الفلكية، فلعلهم استخدموا قواعد ومخططات تقريبية مكنتهم من حساب خطوط الطول المتوسطة لهذه الكواكب [3]، وهذه القواعد تجدها موثقة في الرسائل الحسابية اللاتينية، وقد تكون هي أصل المقياس البروجي الذي يظهر في قفا الاسطرلابات الأندلسية والمغربية.

---

(1) المقري، نفح الطيب، 3/ 278.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 540 ؛ احمد، إسهامات، 71.

(3) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1321-1322.

ونبغ في عهد الأمير محمد عباس بن فرناس (ت: 274هـ/ 887م) [1]، برع بصناعة آلة لمعرفة الأوقات، كما صنع في بيته قبة تشبه قبة السماء، وزودها بالآلات الخفية التي تحدث الرعد والبرق، وجعل في أعلاها نجوماً وغيوماً تبدو للناظر كأنها حقيقة، واخترع ساعة مائية بمقدورها تحديد اوقات الصلاة بصورة دقيقة، لعلها غدت النموذج الأصلي للساعات المائية التي صنعت في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي [2].

وكان عريب بن سعيد فلكياً، ألف كتاباً سماه (تقويم قرطبة) وهو تقويم حسابي فلكي، يتناول علاقة الشمس بالمحاصيل الزراعية في فصول السنة كافة، وقد نشره دوزي كملحق لكتاب البيان المغرب لابن عذاري [3].

وقد اشتغل الموحدون بعلم التنجيم، وخاصة يعقوب المنصور، الذي وضع ازياجاً فلكية عن كسوف الشمس، وأمر بإقامة برج عالي في جامع أشبيلية الأعظم للأذان ولرصد النجوم، وكان هذا البرج أول مرصد أقيم بأوربا جميعها[4].

وقد عرف العرب كلف الشمس وكتبوا عنها قبل الأوربيين بمئات السنين، ولعل ابن رشد (526- 595هـ/ 1126-1198م) هو أول من رأى كلف الشمس وكتب عنها، وكذلك عرف الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على

(1) الحميدي، محمد بن أبي نصر، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ج2، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، (بيروت: 1989م)، 504.
(2) فيرنيه، العلوم الفيزياوية، 2/ 1300.
(3) العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، 528.
(4) علام، الدولة الموحدية، 395.

قرص الشمس فرصده وشاهد بقعة سوداء على قرصها في الوقت الذي تنبأ بـه بالضبط [1].

ونجد مثالاً ثانياً علـى التقليـد التنجيمـي اللاتـيني في الأنـدلس، وربما في المزاولة الشمسية إذ نجد في نهاية القرن السابع الهجري / الثالث عـشر المـيلادي. رسالة في علم الظلال، ثبت فيها فلكي أندلسي هو أبو عبد الله محمد بن إبـراهيم الأوسي المشهور بأبن الرقام (ت: 715هـ/ 1315م) كفاءة بالغة في علم المزاولة الشمسية، ويصف فيها الطريقة لبناء كل أنواع المزاولة الشمسية بأسـتخدام الأداة الرياضية الهيلينية المعروفة باسم analemma وهي مقياس متـدرج شـكله شـكل العدد (8) يظهر ميل الشمس الزاوي، ومعادلة للوقت كل يوم من أيام السنة.[2]

وشهد المعقل الأخير للإسلام في اسبانيا فـترة ازدهـاره النهـائي في القـرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، تحت حكم محمد الخامس النـصري، وإلى هذه الفـترة بالـذات ينبغـي عـزو البـدء بتحويـل الـساعات المائيـة إلى سـاعات ميكانيكية، تصف لنا النصوص عملها، إلى حد مـا في غرناطـة وفـاس وتلمـسان وسواها من المدن.[3]

1ـ الآلات الفلكية:

طبق المناطق، آلات الرصد، الاسطرلابات الكونية، إن آلات طبق المنـاطق equaloria وشبيه torguetum الذي صممه جابر بن أفلح للرصد لتعيين مواقـع

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 138.
(2) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1322- 1323.
(3) فيرنية، العلوم الفيزياوية، 2/ 1312.

النجوم في القبة السماوية، والاسطرلابات الكونية، جميعها على ما يبدو من الابتكارات الأندلسية.[1]

ويظهر أن أطباق المناطق وجدت لأول مرة في الأندلس بداية القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، ولعل ولادة طبق المناطق نجمت عن تطور التنجيم إلى مهنة، فالاسطرلاب المعياري حلَّ بسهولة تامة مسألة تقسيم المنازل اللازمة لمراقبة الأبراج السماوية، لمعرفة طالع الخفي، غير ان حساب خطوط الطول للكواكب باستخدام مجموعة من الجداول الرياضية، انطوى على كثير من الجهد، وقد حل طبق المناطق هذه المسألة بيانياً، وذلك لأنه تكون من مجموعة من النماذج الكوكبية البطلموسية المعمولة حسب قياس معين.[2]

كان الأندلسيون مهتمين بتطوير آلات فلكية، كان معظمها مثل طبق المناطق حاسوبات قياسية، وصمموا آلات لإستخدامها في أرصادهم، فيها الحلقة أي الكرة ذات الحلقات للزرقالي، الذي كتب في أمر بناءها رسالة موجودة في ترجمة إسبانية يعود تأريخها إلى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، ويبدو أن هذه الآلة تطوير للإسطرلاب الذي وضعه بطليموس، إذ أضاف الزرقالي ست حلقات إلى حلقات بطليموس، وأضاف بأن محلقته يمكن استخدامها لتعيين خطوط الطول والعرض للشمس والقمر والكواكب.[3]

أما آلة الرصد الثانية، فقد صممها جابر بن أفلح، وتكونت من حلقة طويلة مدرجة لها محور في مركزها يدور عليه ربعية مدرجة لها عضادة وموقعان

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 456 ؛ سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1324.

(2) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1325.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 451 ؛ سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1326.

للرصد، ويمكن نصب الآلة في مستوى دائرة خط الزوال، أو في مستوى خط الاستواء أو في مستوى دائرة البروج.[1]

أما المجموعة الثالثة من الآلات الفلكية الأندلسية، فتضم ما يسمى بالاسطرلابات الكونية التي صممها في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، الزرقالي ومعاصره علي بن خلف الشجار، ويزعم أن هذه الاسطرلابات الكونية، تصحح العيب الرئيسي في الاسطرلاب المعياري الناشئ عن الاسقاط الاستريوغرافي للكرة السماوية على مستوى خط الاستواء، مع كون القطب الجنوبي هو مركز الاسقاط، والذي يظهر فيه الافق مثل قوس من الدائرة، مما يتطلب وفقاً لذلك صفيحة خاصة لكل خط من خطوط العرض.[2]

ويبدو أن الزرقالي كان أول من صمم آلة كونية من هذا النوع، إذ كتب عام (440هـ/ 1048م)، رسالته المقسمة إلى مائة فصل حول الآلة المسماة (الصفيحة العبادية)، وذلك لأنه أهداها إلى المعتمد بن عباد ملك أشبيلية، وكان يوجد على أحد وجهيها شبكة مزدوجة من الاحداثيات الاستوائية والبروجية ومسطرة دالة على الأفق.

بينما كان يوجد على وجهها الآخر مقياس بروجي، واسقاط للكرة السماوية، وربعية جيبية ورسم تخطيطي، كانت تتيح، عند إضافة عضادة متقنة للغاية، حساب بعد متعامد القمر على مركز الأرض في أي وقت من الأوقات[3].

---

(1) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1326.

(2) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1327.

(3) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1328.

كما صمم علي بن خلف في عام (464هـ/ 1071م)، اداة جديدة أسمها (الاسطرلاب المأموني) أهداها إلى ملك طليطلة المأمون، وتتكون مقدمة الأداة من شكلة وحيدة من الإحداثيات التي ركب عليها عنكبوتاً دواراً ناظر نصفه شبكة ثانية من الإحداثيات، وناظر نصفه الآخر إسقاط عدد من النجوم، كما هو الحال في عنكبوت الاسطرلاب العادي(1).

وقد تمت آخر محاولة أندلسية لتصميم اسطرلاب كوني قبيل نهاية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، من جانب موقت غرناطة، وصانع الأدوات حسين بن أحمد بن باصو، الذي صنع صفيحة لتستخدم مع الاسطرلاب المعياري سماه (الصفيحة الجامعة لجميع العروض) أي صفيحة عامة لجميع خطوط العرض.

وتتضمن هذه الصفيحة تقليدان معروفان: جهود الزرقيالي وعلي بن خلف من جهة اللذين أثّرا في ابن باصو من حيث تصميم أداته واستخدامها، والتقليد المشرقي من جهة ثانية الظاهر في (الصفيحة الافاقية) التي ينسب اختراعها إلى حبش الحاسب (ت: 250هـ/ 864م)، وقد أثّرت هذه الصفيحة في العالم الإسلامي برمته، وقد طبق صانعوا الآلات الأوربيون المتأخرون حلولاً مماثلة، ويعتبر هذا آخر مثال على التقليد الأندلسي في تصميم الآلات الفلكية.(2)

2ـ نقد علم الفلك البطليموسي:

إن علم الفلك لم يكن بطليموسياً على نحو صرف، وإنما أدخل تعديلات مهمة على بارامترات المجسطي ونماذجه، ومن الواضح، أن هذا القول انطوى على قدر من النقد البطليموسي ومن هؤلاء:

(1) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1329.

(2) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1329-1330.

أ- جابر بن أفلح الأشبيلي:

أراد جابر أن يتحقق من علامات تغيير الفصول ومنازل الشمس، فقام بتجارب ودراسات، خرج منها بملاحظات وآراء شخصية أثبتها في مؤلفيه (كتاب الفلك) وكتاب في علوم النجوم يسمى (كتاب الهيئة) أو (اصلاح المجسطي)(1).

وقد بلغ ذروة النقد بظهور (اصلاح المجسطي) الذي كتبه جابر قبيل منتصف القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وتعتبر انتقادات جابر نظرية تماماً في طابعها، إذ تشير بشكل أساسي إلى اللاتساقات في المجسطي مثل ترتيب بطليموس للكواكب (القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل)، الذي يتضمن بالضرورة كما يوضح جابر عبور عطارد والزهرة امام القرص الشمسي، ولأن هذا العبور لم يشاهد، فقد استنتج جابر ان عطارد والزهرة يجب أن يدور فوق الشمس وليس تحتها.(2)

وفي مناسبة أخرى يتجه جابر الى نقد بطليموس مستخدماً شكوكه الرياضية الذي افترض الأخير تنصيف الاختلاف المركزي للكواكب العلوية من دون ان يعطي برهاناً على ذلك، وحسب البارامترات الخاصة بها، باستخدام عملية متكررة طويلة، كانت نقطة البداية فيها ثلاث مراقبات للتقابلات بين الكواكب والشمس المتوسطة.

اعتبر جابر ان طريقة بطليموس على انها تتسم ايضاً بعيوب منهجية، فقد اقترح طريقة جديدة، استخدم فيها زوجين اثنين من التقابلات وتجنب اخطاء بطليموس وحصل على نتائج صحيحة من ناحية رياضية(3).

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 456.
(2) سامسو، العلوم الدقيقة، 2/ 1339.
(3) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1339.

ب – نور الدين البطروجي:

ومن علماء الاندلس الذين كان لهم اثر عظيم في الفكر الغربي ابو اسحاق نور الدين البطروجي، وكان من اهل النصف الثاني من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وقد ابتدع نظرية جديدة في حركات النجوم، ترجمها الى العبرية موسى بن طيبون في عام (657ه/ 1259م)، ثم نقلها الى اللاتينية فالينيموس بن داود سنة (935هـ/ 1529م).

وان اجل خدماته للعلم انه نقض نظرية بطليموس عن العالم من اساسها، وعارضه في اخص ارائه كقوله بالحركة البيضاوية للكواكب، ودورانها حول الشمس وحركات الافلاك المتقابلة[1].

ولقد كان كل من ابن رشد والبطروجي مهتمين بمسألة تبرير كيف يمكن لمحرك اول منفرد، ان ينقل الحركات في اتجاهين متعاكسين: الحركات اليومية من الشرق الى الغرب بسبب دوران الارض، وحركات خط الطول من الغرب الى الشرق، ولتفسير ذلك استخدم البطروجي، افكار مأخوذة من الديناميكا الافلاطونية المحدثة، وليس من الدينماميكا الارسطية، فالدوران اليومي ينتقل من المحرك الاول الى الكرات الكوكبية، وهذا النقل يفسر عن طريق الاشارة الى نظرية الدفع في الافلاطونية المحدثة، التي تنص مثلاً على انه عند يرمي رامي سهماً، فأنه يحمل المقذوفة بقدر من القوة، ويفقد السهم بالتدريج دفعه ويتضمن ذلك ابطاء الحركة حتى ويسقط على الارض، وهذا الابطاء يأثر في الكرات الكوكبية نتيجة لصدها عن المحرك، ولهذا السبب بالذات نجد ان الكرة النجمية

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، 456.

هي الاسرع، يليها بترتيب تنازلي من السرعة كرات زحل، المشتري، المريخ، وهكذا حتى القمر.

اما لحركات خط الطول من الغرب الى الشرق للنجوم والكواكب، فتحلل على انها تأخير يناظر النقصان في السرعة، فالتقصير (خط الطول) يكون لذلك اكبر ما يمكن للقمر واقل ما يمكن لكرة النجوم الثابتة. ويضيف البطروجي الى ان كل كرة كوكبية تحس برغبة لتقليد حركة الكرة التي تليها مباشرة، وتحاول كمال الحركة المنقولة اليها من المحرك الاول[1].

والنتيجة بناء على ذلك، اخفاق عام في تفسير العالم الطبيعي، يعزى بشكل رئيسي الى عدم كفائة الافكار الفيزيائية المتوفرة، وعلى الرغم من ميل البطروجي لتاريخ الفلسفة الا ان علم الفلك لا يعمد للمقارنة مع التطورات العظيمة للزرقيال ومدرسته الذي بلغ بفضله علم الفلك في الاندلس اعلى مستوى له.

3ـ الازياج والنظريات الفلكية:

أ – مسلمة بن احمد المجريطي:

ابو القاسم مسلمة بن احمد بن القاسم المجريطي (338– 398هـ/ 949–1007م) فيلسوف رياضي فلكي وطبيب، ولد في مجريط، واخذ من جلة علماء الاندلس، وذكره القاضي صاعد الاندلسي بقوله "كان امام الرياضيين بالاندلس في وقته، واعلم من كان قبله بعلم الافلاك وحركات النجوم وكانت له عناية بارصاد الكواكب، وشغفاً بتفهم كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي"[2].

---

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1341.

(2) صاعد، طبقات الامم، 168–169 ؛ ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 444.

ادخلت المجموعة الاولى من الجداول الفلكية (الزيج) في عهد الامير عبد الرحمن الثاني وكان هذا الزيج على الارجح هو (السندهند) الشهير، بالصورة المنقحة التي اعدها محمد بن موسى الخوارزمي (ت: 215هـ/ 830م)، وكان سندهند الخوارزمي موضوع الصورة الجديدة التي اعدها مسلمة القرطبي وتلميذاه ابن الصفاح وابن السمح [1].

ومن الصعب تعيين التجديدات المضبوطة التي ادخلها مسلمة في الزيج، نظراً لان العمل الذي قام به الخوارزمي غير موجود وعلى كل حال تنسب المصادر الثانوية الى مسلمة تغيراً مهماً في جداول الحركة المتوسطة، فالخوارزمي استخدم عهد آخر ملوك الساسانية يزدجرد الثالث تاريخاً اساسياً، اما التاريخ الاسلامي بحسب صورة مسلمة فكان بداية الهجرة النبوية، وعدلت بذلك الجداول بحسب التقويم الاسلامي[2]. واستخدمت السنوات القمرية، وتعديلات في عدة جداول الى الاحداثيات الجغرافية لقرطبة، ومن ناحية اخرى، يبدو ان مسلمة تعامل ايضاً مع المواد الهندية، وادخل تعديلات غير ملائمة في جدول الكسوف، وفي تلك نتج حساب خطوط العرض الكوكبية، وقد يكون مسلمة ايضاً مسؤولاً عن ادخال مواد بطليموسية كجداول المطالع المستقيمة وجدول الجيوب، واخيراً يبدو ان مسلمة قد اضاف عدداً من الجداول النجمية مثل تلك المتعلقة باسقاط الاشعة، تكون تقريباً ثلث الزيج باكمله، وهنا يبدو مسلمة ناصحاً تماماً، لأنه حسن من جداول الخوارزمي للغرض نفسه، وذلك لان جداوله اسهل استعمالاً وتعطي نتائج دقيقة مقارنة بجداول الخوارزمي التي تعطي نتائج تقريبية[3].

---

(1) صاعد، طبقات الامم، 169 ؛ سالم، قرطبة، 2 / 215.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، ص444.

(3) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1313.

ومن مأثور كتبه الفلكية (رسالة الاسطرلاب)، (واصلاح حركات الكواكب، والتعريف بخطأ الراصدين) وكتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيج البتاني وملخص لزيج البتاني سماه (بتعديل الكواكب)[1] وله كتاب المعاملات، اختصار تعديل الكواكب من زيج البتاني[2]. وله ترجمة كتاب (قبة الفلك) لبطليموس، وقد نشرت ترجمته اللاتينية في بازل بسويسرا سنة 1536م بعنوان ترجمته العربية (سرعة افلاك السماء ونجومها وطبيعتها وحركتها)[3].

ب – ابن السمح:

ابو القاسم اصبغ بن محمد بن السمح المهري (369- 425هـ/ 980-1034م) من اصل غرناطة، وكان نابغة ذا عبقرية فلكية، اخذ عن مؤلفاته الفونسو العاشر، فقد كان "متقدماً في علم هيئة الافلاك وحركات النجوم"[4].

وله تصانيف فلكية منها: كتاباه في الاله المسمات بالاسطرلاب، احدهما في التعريف بصورة صنعتها، وهو مرتب على مقالتين، والاخر في العمل بها والتعريف بجوامع ثمارها، وهومقسم على مائة وثلاثون باباً[5]. ومنها زيجة الذي الفه على احد مذاهب الهند المعروف (بالسندهند)، وهو كتاب كبير مقسم على جزئين، احدهما في الجداول والاخر في رسائل الجداول[6].

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، ص444.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، ص444.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 449.

(4) صاعد، طبقات الامم، 169 -170 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 396.

(5) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي،449 ؛ كحالة، العلوم البحتية، 187-188.

(6) الطبي، لمحة تاريخية، 533 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 449.

وقد تضافر العلماء على الثناء على ابن السمح، وامتداح قدراته العلمية، ومن اولئك ابن حزم بقوله: " انه لم يؤلف في الازياج مثل زيج مسلمة او زيج ابن السمح وهما من اصل بلدنا "[(1)].

كما كان ابن الخطيب شديد الاعجاب بابن السمح، فأثنى عليه وعلى علمه، وما صنفه من الكتب وانها عظيمة القيمة، وانه يعد لدى الاندلسيين من مفاخرهم العظيمة في ميدان العلم والمعرفة[(2)].

ج- ابن الصفار:

ابو القاسم احمد بن عبد الله بن عمر، كان متحققاً بعلم النجوم وسائر الافلاك قصد قرطبة لتعلم ذلك، وله زيج مختصر عن مذهب السندهند[(3)].

وكتاب في العمل بالاسطرلاب، موجز حسن العبارة قريب المأخذ، خرج من قرطبة بعد ان مضى حين من الفتنة، واستقر بمدينة دانية، قاعدة الامير المجاهد العامري من ساحل البحر الاندلسي الشرقي، وتوفى بها رحمه الله (426هـ/ 1034م)، وكان له اخ يسمى محمد مشهور بعمل الاسطرلاب لم يكن بالاندلس قبله اجمل صنعاً لها منه[(4)].

د – ابن معاذ (زيج جيان)

فأذا كان فلكيو الاندلس عرفوا اعمال بطليموس، فأنهم لم يهجروا تماماً التقليد الهندي ونملك مثالاً جيداً على ذلك في (زيج جيان) لابن معاذ tabulae

(1) المقري، نفح الطيب، 4 / 20.

(2) لسان الدين ابن الخطيب، 1 / 236.

(3) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، ص445.

(4) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 445 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 450.

gahen في ترجمة لاتينية لجيرار الكرموني، ولا يوجد فيه فعلا الا القواعد والمبادئ وهذه الجداول هي تعديل على السندهند للخوارزمي يتلائم مع احداثيات جيان.

غير ان ابن معاذ، استعمل صورة مختلفة في هذا العمل عن التي استخدمها مسلمة، وادخل مواد جديدة اصيلة او مستمدة من المصادر البطليموسية، الا ان جداوله، بالمعادلات الشمسية والقمرية لم يحسب كما حسب عند الخوارزمي وفق (طريقة الميل الزاوي) الهندية، وانما استخدم طريقة بطليموسية دقيقة، ويتجاهل زيج الخوارزمي تماماً مبادرة الاعتدالين، في حين تقدم مبادئ ابن معاذ وصفاً لجدول في المبادئ الثانية حسب لعدد من السنين والاشهر[1]. يقدم ابن معاذ وصفاً وافياً مصحوباً بملاحظات شخصية عن طريقة كان البيروني ومدرسته مهتمين بها اهتماماً قوياً.

هـ- صاعد بن احمد (زيج طليطلة)

ان زيج جيان لم يكن ناجحاً كجدول طليطلة التي لم تعلم بها الامن ترجمة لاتينية موجودة في عدد هائل من المخطوطات، وهذه الجداول على ما يبدو هي نتيجة تعديل متسرع لجميع المواد الفلكية المتوافرة (الخوارزمي، والبتاني، والمجسطي) لتلائم احداثيات طليطلة، وقد انجز هذا العمل في مدة تزيد على السنة حول عام (461هـ/ 1069م) من قبل مجموعة من الفلكيين في طليطلة قادها صاعد بن احمد الاندلسي (ت: 462هـ/ 1070م) كان من افراد هذه المجموعة الزرقالي وعلي بن خلف [2]. وحتى لو كانت النتائج غير ممتازة –

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1332.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 138.

ويمكن بالفعل اعتبارها في الجملة اخفاقاً تاماً فيجب انه تأخذ في الاعتبار ان جداول الحركة المتوسطة هي جداول اصيلة، وانها نتيجة برنامج من الرصد والمراقبات لابد انه بدأ في وقت سابق وتابعة الزرقاني حتى وقت متأخر[1].

نظرية الارتعاش

وتشهد الجداول الطليطلية على التطور الاصيل الاول لعلم الفلك الاندلسي، الذي كان ذا تأثير بالغ للغاية في اوربا حتى الثورة العلمية، واخص بالذكر نظرية الارتعاش، وتزعم هذه النظرية لفهم نماذج هندسية قادرة على تسويغ حقيقتين تصدق عليها عدد من المراقبات المضبوطة تقريباً وهما:

1 - ان ميل دائرة البروج غير ثابت، وانه يخضع لنقصان تدريجي.

2- ان سرعة المبادرة غير ثابتة[2].

ان نظرية الارتعاش كما صاغها الفلكيون المسلمون لها اسلاف واضحة في العصور القديمة الكلاسيكية، وفي اثار الفلك اليوناني في الهند، اذ تدارست هذه الصياغات الاولى ان النقاط الاعتدالية، والانقلابية تتحرك حركة بطيئة جداً الى الامام والي الخلف – في قوس محدود من دائرة البروج مقداره (8) بحسب تقدير ثيون الاسكندراني عام 370م تقريباً الا انه لم يقدم أي نموذج هندسي يبرر هذه الحركة، وكان لابد من الانتظار حتى النصف الاول من القرن الرابع / العاشر الميلادي، حين صمم ابراهيم بن سنان (296-335هـ/ 908-946م) – حفيد الفلكي المشرقي ثابت بن قرة – اول نموذج معروف للارتعاش. وقد

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1333.

(2) سامو، العلوم الدقيقة،2 / 1334.

ادخلت هذه الصياغة لنظرية الارتعاش، او صياغة اخرى مختلفة عنها الى الاندلس عن طريق كتاب (نظم العقد) الذي كتبه حسين بن محمد بن حامد المشهور، بأبن الادمي، ونشره احد تلاميذه في عام (338هـ/ 949م) وكان القاضي صاعد مطلعاً على هذا الكتاب. تناول على الارجح موضوع الارتعاش الذي كان احد الاهتمامات الرئيسية لمجموعة الفلكيين في طليطلة(1).

الزرقالي

شملت الاندلس خلال عصر الطوائف، روح تسامح علمي عظيم فقال صاعد: "فلم تزل الرغبة ترتفع من حين في طلب العلم القديم شيئاً فشيئاً، وقواعد الطوائف تستمصر قليلا قليلاً الى وقتنا هذا فالحال نحمد الله افضل ما كانت بالاندلس في اباحة تلك العلوم والاعراض عن تحجير طلبها الى ان زهر الملوك في هذه العلوم وغيرها "(2).

وظهر في طليلطة ابو ابراهيم بن يحيى النقاش الزرقالي القرطبي، ابصر اهل زمانة، بارصاد الكواكب وهيئة الافلاك وحساب حركاتها واعلمهم بعلم الازياج واشباط الألات النجومية (3). ويقول في حقه سانشذ بيريذ "انه يعتبر اعظم اهل الفلك من العرب، وهو من طبقة اكابر علماء هذا الفن في العصور القديمة، بسبب طول ممارسته، واستقامة منهجه فيما يبديه من ملاحظات استخرجها من تجاربه المباشرة "(4).

---

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2/ 1334.
(2) طبقات الامم، 104 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 451.
(3) الطي، لمحة تاريخية، 534 ؛ عبد البديع، الاسلام في اسبانيا، 57 -58.
(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 451.

وقـد وضـع جـداول فلكيـة، وركـب اسـطرلابات واخـتراع اجهـزة دقيقة(كالزرقالية) والصفيحة وتسمى في الغرب asafea وابتكر في الفلك نظريان جديدة هامة عن الكواكب السيارة، والحركات الدائرة للنجوم، ولكن معاصـريه من العلماء تعصبوا عليه بسبب ما جبلوا عليه من تعصب في مسائل العلم، وابو ان يقبلوا منه ما قاله معارضة لما ذكره بطليمـوس في المجسطي، ولكـن الفونـسو العاشر وعلماءه في الفلك استعملوا مؤلفات الزرقالي، ومن امثلة ذلـك (كتـاب الافـق) و (رسـالة في العمـل بالـصحيفة) و(طريقـة عمـل الاسـطرلاب لرصـد الكواكب السبعة وافلاكها)[1].

واليك مقطع من نص فاتحة رسالته في العمل بالصفيحة:

" فاني رأيت النـاس في القـدم والحـديث قـد اعـدوا الات علميـة لمعرفـة الاوقات واختلاف الليل والنهار في الطوال والقصر على كـل افـق مـن الافـاق وسائر ما يتصل بهذا: منها ظلية ومنها شعاعية، والظلية على الضروب: منها مـا هو موضوعية للضل المبسوط، كالرخامات المسطحة التي لا تمر سطوحها سميت الرأس، ومنها اسطوانية مخروطية، كيفما عمل على وصفها، والشعاعية مـا كـان فيها او في اجد عقايدها ثقبان، يدخل عليهمـا الـشعاع، او ينظـر بهمـا الى جـرم الكواكب فمنهما ارباع الدوائر، ومنها الكرة، ومنها الاسطرلاب، ومنهـا الحلقـة والحلق ومنها العقايد. وهذه هي الالـه الـتي اسـتعملت في القياسـات اكثـر مـن غيرها "[2].

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 451 -452.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 452.

كرس الزرقالي خمساً وعشرين سنة من حياته لرصد الشمس وكتب بين عامي (468هـ/ 1075م) وعام (473هـ/ 1080م) كتاباً عنوانه (الرسالة الجامعة في الشمس) ويبدو ان هذا الكتاب فقد غير اننا نعلن محتوياته من مصادر اخرى عربية ولاتينية تثبت تحليل هذه المصادر عدد من الاشياء الفلكية:

1- ان الزرقالي ارس في مراقبات قام بها عام (467هـ/ 1074م) بعد اجراء اكثر من اربعمائة وبحثين بأن اوج الشمس لدى طلوع النهار تعادل اوج الشمس لدى هبوط الليل. ثم اجرى حساب قيمة هذا الاوج [1]. ان خط طول الاوج الشمس بلغ 85،49، وان هذا التقدير لم يعده فحسب الى تأييد الفكرة الشائعة عند الفلكيين المسلمين، بأن الاوج الشمسي يتحرك بسرعة المبادرة جنياً الى جنب مع النجوم الثابته، وانما ايضاً انه اول من يذكر ان الاوج الشمسي له حركته الخاصة به والتي تبلغ (1) لكل 279 سنة[2].

2- ايد الزرقالي طول السنة النجمية، المستخدم سابقاً في جداول طليطلة.

3- ان مراقبة الزرقالي، قادته الى ان يعين، ان الاختلاف المركزي في زمانه بلغ p 1058 بينما عين هيباركوس عام 150 ق. م الاختلاف المركزي على انه p 2030 فأن الزرقالي استنتج من ذلك ان الاختلاف المركزي الشمسي متغير، وصمم لذلك نموذجاً هندسياً قادراً على تبرير هذا الاختلاف، وحسب منه قيمة الاختلاف المركزي للشمس لتاريخ محدد، وكان هذا النموذج معروفاً الى حد كبير في اوربا حتى زمان كوبر نيكوس [3].

---

(1) هونكة، شمس العرب، 152.

(2) سامو، العلوم الدقيقة،2 / 1336.

(3) سامو، العلوم الدقيقة،2 / 1336.

4- ذكر الزرقالي ان مركز الحركة المتوسطة للقمر من حيث خط طولها لم يكن مركز الارض وانما يقع على خط مستقيم يصل بين مركز الارض والاوج الشمسي، وقد ترتب على هذا الامر ادخال نقطة، تتحرك بدوران الاوج الشمسي، اجبرته على ادخال تصحيح في متوسط خط طول القمر بلغ 24 دقيقة [1].

5- وتظهر نظرية الارتعاش والنموذج الشمسي ذو الاختلاف المركزي، واول هذه الازياج تقويم الزرقالي في عائلة الازياج الاندلسية. ومستند تقويم الزرقالي على عمل يوناني والغرض منه هو تزويد المنجمين بالجداول الفلكية التي تمكنهم من الحصول على خطوط طول الكواكب بدون الحسابات التي يتطلبها استخدام الزيج، وتحقيقاً لهذه الغاية استخدام الزرقالي الدورات الكوكبية البابلية التي تسمى (السنوات الهدفية)[2].

وبعد اكمال دورة من هذه الدورات يكون خط طول كوكب مماثلاً في تاريخ نفسه من السعة، كما كان عليه عند بداية الدورة، ويبدو ايضاً اتقان تقاويم دائمة من هذا النوع، كان سمة مميزة لعلم الفلك الاندلسي، بخلاف الفلكيين في المشرق الذين كانوا يحسبون تقاويمهم الفلكية لتصح لسنة واحدة[3].

اما الازياج الاخرى التي تأثرت جدياً بنظريات الزرقالي الفلكية، تلك التي الفها ابو عبدالله محمد بن احمد المشهور بأبن الكماد الذي ذاع صيته في بداية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي. وابن الهائم وابن الرقام.

---

(1) سامو، العلوم الدقيقة،2 / 1336.

(2) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1337.

(3) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1337.

1- ابن الكماد:

محمد بن احمد بن داود بن موسى اللخمي المشهور بأبن الكماد، وكان على وجه الاحتمال تلميذاً تلقى العلم مباشرة من الزرقالي، وقد الف ازياجاً ثلاثة تسمى (الكور على الدور) (والامد على الابد) و(المقتبس) ويبدو ان الزيج الثالث عبارة عن خلاصة للزيجين الاخرين، وهو موجود في الترجمة اللاتينية التي اعدها جون الدميوني، وهي تحتوي ايضاً على اجزاء من الكور على الدور[1].

ويبدو ان ابن الكماد اتبع نظريات مصححة، على الرغم من انه ادخل تصحيحات على البارامترات والاجراءات الحسابية، ويبدو ان المقتبس هو المصدر الرئيسي للجداول الفلكية التي اعدت للملك بيتر الخامس ملك اراغون في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي[2].

2- ابن الهائم:

صنف ابن الهائم كتابه (الزيج الكامل في التعاليم) الذي اهداه الى الخليفة الموحد ابي عبد الله محمد الناصر (596-610هـ/ 1199-1213م).

والزيج الكامل موجود في مكتبة يودليان في اكسفورد تحت التصنيف march618m ليس زيجاً معيارياً، وذلك لانه يحتوي على مجموعة متقنة من المبادئ، بدون ايه جداول عددية، وتعنى هذه المبادئ بشكل اساسي بالاجراءات الحسابية لحل مسائل فلكية وتشمل براهين هندسية دقيقة، تظهر ان مؤلفها كان رياضياً جيداً ومطلع بشكل تام على علم المثلثات الجديد الذي ادخله ابن معاذ الى الاندلس[3].

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 3 / 43 -44.
(2) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1337.
(3) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1338.

ويشمل هذا الزيج، الذي يعد مصدراً فلكياً غير مستكشف ويحتوي على الكثير من المعلومات التاريخية حول العمل التي قامت به مدرسة طليطلة في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، ولكن ابن الهائم مع كل اخلاصه الواضح لنظريات الزرقالي ادخل ما اعتبره تحسينات على البارامترات الزرقالية، ويذكر ان هذه التغييرات هي مجرد تغييرات عملية ولا تحمل أي تضمينات نظرية علمية[1].

3- ابن الرقام:

اما اخر الازياج الطليطلية، منها الزيجان اللذان الفهما الفلكي الاندلسي التونسي محمد بن ابراهيم بن محمد الاوسي (ت: 715هـ/ 1316م) الذي اشير الى ابحاثه في المزاولة الشمسية، وهذان الزيجان هما: الزيج الشامل في تهذيب الكامل، الموجود في مخطوطة في استنبول، والزيج القديم في فنون التعديل والتقويم، وقد الف الزيج الاول في تونس في عام (679هـ/ 1280م) لغرض تبسيط مبادئ ابن الهائم في الزيج الكامل، وقد اضاف اليها الجداول العددية الناقصة وجدد البارامترات لاجل تحقيق توافق افضل بين الحساب والمراقبة[2].

واما الزيج القديم، فلربما كان تعديلاً للزيج السابق ليتلائم مع احداثيات الجغرافية لغرناطة، الفه ابن الرقام بعد وصوله الى المدينة في زمن محمد الثاني (672-702هـ/ 1273-1302م) ومن المثير للاهتمام ان ابن الرقام لابد انه قد قام بتعيين دقيق جداً بخط عرض غرناطة وذلك ان الجداول التي يمكن من

---

(1) سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1338.

(2) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 3 / 49 ؛ سامو، العلوم الدقيقة، 2 / 1338.

تعيين رؤية القمر الجديد بذكر صراحة القيمة 37،10 وهي بالضبط القيمة الحديثة لخط عرض هذه المدينة[1].

رابعا- علم الفلسفة:

أ- عصر الامارة والخلافة:

لم يكن للاندلس في العهد الاموي حظ كبير في الفلسفة، فقد كان جل اهتمامهم منصرفاً الى العلوم الدينية واللغوية. وكانت الفلسفة موضع نفور واضطهاد، ويذكر المقري: ان كل العلوم كان لها عند الاندلسيين حظ كبير واعتناء الا الفلسفة والتنجيم، فكان لها حظ عظيم عند خواصهم، والا يتظاهر بهما خوف العامة فأنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة، او يشتغل بالتنجيم، اطلق عليه الزنديق، وقيدت عليه انفاسه، فأن زل في شيئ رجموه بالحجارة، او احرقوه قبل ان يصل امره الى السلطان، او يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة وكثير ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن اذا وجدت[2].

وافرز الاتصال الاندلسي مع المشرق العربي الاسلامي تطلع الكثير من المهتمين الى دراسة الفلسفة والبحث في موضوعاتها؛ وبذلك يقول اسين بلاثيوس " ان تاريخ الفكر الفلسفي في اسبانيا الاسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الاسلامية المشرقية، دون ان تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقوم عليها الدليل "[3]. وقد اعتمد بلاثيوس في مقالته تلك على ما ذكره

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، 2 / 1338.

(2) نفح الطيب، 1 / 205 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، 3 / 19.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 223.

صاعد الاندلسي وابن حزم القرطبي في كتبهما، ولم يكن ايهما ليعرف شيئاً عن تاريخ الفكر اللاتيني في الاندلس[1].

وما يؤيد ذلك من اغفالهما ذكر اي شيء عن الفلسفة في اسبانيا قبل الفتح، ما هو معروف من اقفار العصر القوطي من التفكير الفلسفي افتقاراً يكاد يكون تاماً، ثم ان الفاتحيين المسلمين لم يكونوا اكثر من محاربين متحمسين لعقيدتهم، ولم يؤثر عنهم انصراف الى تفكير فلسفي اذ لم يحسبوا بحاجة اليه، ولهذا لم يظهر بين مسلمي الاندلس فيلسوف واحد حتى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، اذ كان همهم الدراسات الفقهية واللغوية [2].

وقد كثر اتصال الاندلسين بالمشارقة، وعاد هذا الاتصال على الاندلسين بفوائد جمه فاتسعت معارضهم، وتأصلت نتيجة لذلك العلائق بين شيوخ الاندلس وشيوخ المشرق، وكان الكثيرون منهم يقولون بمذاهب اكثر حرية من المذهب المالكي في الاندلس، وكذلك وفد على الاندلس من علماء المشرق نفر تكلموا بين اهله بارائهم.

وخلال القرون الثلاثة الاولى للاسلام في الاندلس، كانت الرياضة والفلك والطب تتقدم في بطئ شديد، وكانت المشقة اكبر على من بحث في الطبيعة وما وراء الطبيعة، وكل ما تلمحه اثر غامض جداً من آراء ابي بكر الرازي الطبيب في اصول التفكير الفلسفي الاندلسي، وفي ذلك يقول بلاثيوس: "ان الفلسفة لم تدخل الاندلس صريحة ظاهرة بوجه سافر، وانما وفدت عليه في صحبة العلوم التطبيقية – الفلك والرياضة والطب، او تسربت اليه مستترة في

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 223.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 223.

ثنايا بدع الاعتدال وبعض مذاهب الباطنية، كما اجتهد اصحاب هذا المذهب – التي كان الناس يتحاشونها في النجاة بانفسهم من تعقب الفقهاء واهل الدولة بالظهور في مظهر التدين والنسك"[1].

وقد دخلت الفلسفة الاندلس في ايام عبد الرحمن الاوسط، وقد اخذ الاندلسيون شيئاً منها فظهر منهم جماعة اشتهروا بعلم الاوائل والنجوم واولهم ابو عبيدة مسلم بن احمد المعروف بصاحب القبلة، ثم يحيى بن يحيى القرطبي المعروف بابن السمينة، وابو القاسم مسلمة بن احمد المعروف بالمجريطي، وانجب تلاميذ جله اشهرهم: ابن السمح المهندس الغرناطي وابن الصفار، استاذ الرياضيات في قرطبة، والزهراوي صاحب كتاب الاركان في المعاملات على طريق البرهان، وابو الحكم عمرو الكرماني، الذي رحل الى المشرق حتى نزل حران، وتعلم فيها الهندسة والطب ثم رجع (برسائل اخوان الصفا) الى الاندلس، توفى في سرقسطة عام (458هـ/ 1065م)[2].

على ان هؤلاء انما اقتصروا من علوم الاوائل على الرياضيات والفلك والطب ونحوها اما الفلسفة بمعناها الحقيقي، فلم يعن اهل الاندلس بها الا بعد دخول (رسائل اخوان الصفا)، وكان الحكم المستنصر، استجلب كتب الفلسفة من المشرق، فتداولها الناس، ولكنهم لم ينبغوا فيها، الا بعد مطالعة تلك الرسائل، فنبغ ابو بكر ابن باجة الفيلسوف الاندلسي الشهير المتوفي (523هـ/ 1128م) ويعرف بابن الصائغ، ومن تلاميذه القاضي ابو الوليد بن رشد الفيلسوف القرطبي المتوفي عام (595هـ/ 1198م) ونبغ ايضاً ابن طفيل وابن

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 325 -326.

(2) زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، 325 – 326.

هـود وغيرهـم، وقـد الفـوا المؤلفـات الـضافية في فـروع الفلـسفة، ممـا اتخـذها الاوربيون قاعدة لفلسفتهم في اوائل نهضتهم[1].

ومن جدير بالذكر ان فلاسفة الاندلس اتجهوا في الفلسفة اتجاهـاً جديـداً، فقد مالوا الى الاختصاص، فقد اختص اكثرهم بفهم فـن مـن فنـون الفلـسفة – وان كان بعضهم قد زاد على ذلك، ثم انهم فصلوا بـين البحـوث الدينيـة وبـين البحوث العقلية. انك اذا قرأت كتـاب (المقـدمات الممهـدات) لابـن رشـد تجـد نفسك امام فقيه اشعري يبحث في الدين، فأذا انتقلت الى كتابه (تهافت التهافت) تجد نفسك امام فيلسوف يبحث عن الحقيقة[2].

اولا: المدرسة الافلاطونية الحديثة:

محمد بن مسرة:

كان محمد بن عبـد الله بـن مـسرة (269-319هــ/ 883-931م) كـثير العلم بالاخبار، واسع الدراية والاثـار فيلـسوفاً عليمـاً، وطبيبـاً منجمـاً، واديبـاً بارعاً، وخطيباً مصقعاً، وتورد بعض اجتهادات له في اللغة [3]. كـان ميـالاً لاراء الباطنية، بمزجها، بالاراء الاسكندرية حيناً وباراء الطبقة المتـأخرة ممـا تنـسب الى ابنذقليس حيناً اخر، وقد اخذ مذهب الاعتزال عن ابيه، الذي كان من اهل البيع والشراء، وكان يهوى اراء المعتزلـة، وهـو الـذي علـم ابنـه محمـد علـوم الـدين

(1) زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، 3 / 198.

(2) فروخ، عبقرية العرب، 107.

(3) عبـاس، احـسان، تـاريخ الادب الاندلـسي، عـصر الطوائـف والمـرابطين، (بـيروت: 1971م)، 235.

والفلسفة، الذي كانت حياته على المنهج الصوفي [1]. وتدقيق في غوامض اشارات الصوفية وتواليف في المعاني، تنسب اليه المقالات في الفلسفة[2].

يعتبر محمد بن مسرة اول مؤسس للفكر الاندلسي، فقد كون في مغارات جبل قرطبة مجموعة من الاصدقاء والاصحاب الذين كرسوا حياتهم للصلاة والتوبة، غير ان هذه الجماعة ايقضت شكوك النظام الرسمي، الامر الذي دفع ابن مسرة الى ان يقيم بعض السنين في شمال افريقيا وفي المشرق، وقد عاد بعد انتهاء الفتنة في عهد الامير عبد الله، حيث كون مجموعة يسيرة من الاتباع في معقله الجديد[3]. واخذ يقرأ دروسه ويتعرض للمسائل العويصة بطريقة بارعة وتعبير بليغ، فيبدو لمن يتعمق في ذلك العلم، وكأنه يتكلم برأي اهل السنة في حين انه كان يفتح بكلامه مغاليق الاسرار للطلبة، وينتهي بأن يعلمهم كتبه التي الفها [4].

وكان ابن مسرة يستر ارائه وراء ستار من اراء المعتزلة والباطنية، وتنعكس في مذهبه الحقيقي اراء الافلاطونية الحديثة، وقوامها الافكار التي قال بها الفيلسوف الاسكندري وافلوطين وفرفوريوس الصوري وبروقلس، ويعتمد على وجود مادة روحانية، تشترك منها جميع الكائنات الحية، عدا الذات الالهية،

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 588 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، ص326.

(2) الضبي، احمد بن يحيى بن عميرة، بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الاندلس، جـ1، تحقيق: ابراهيم الابياري، (بيروت:1989م)،120.

(3) هيرنانديس، ميغيل كروز، الفكر الاسلامي في شبة الجزيرة الالبيرية، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، جـ2، ط2، (بيروت: 1999م)، 1090.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاسلامي، ص328.

واعتبرت هذه المادة اول صورة برزت للعالم العقلي، الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية[1].

وقد زودنا ابن حيان بمعلومات قيمة عن اوضاع ابن مسرة في عهد الخليفة الناصر، فلأول مرة نعرف ان مذهب ابن مسرة ازداد قبولاً لدى الناس، في صدر دولة الخليفة الناصر، ويعزو ابن حيان، اقبال الناس على الانضمام لمذهب ابن مسرة الى:

1- قدرته على التأثير في النفوس عن طريق عذوبة الكلام ومتانة الحجج وحضور الجواب والاطلاع الواقع على المعلومات.

2- روعته وانتحائه طريقة الزهد في الحياة.

3- تقربه الى المالكية، كان يحفظ مسائل المدونة، حتى كان يسردها سرداً، وحين وضع لها مختصراً، جاء مختصره من افضل موجزات المدونة وائتمها[2].

عاش ابن مسرة وجماعته الصغيرة حياة مقفلة، لا يعرف من تفاصيلها شيء على وجه التحقيق، فزعم بعض الناس ان افرادها يعيشون وفق طريقة الصوفية، قررها لهم ابن مسرة فقد كانوا يتظاهرون بطريقة تخالف ما كان عندهم من النحو في ارائهم نحو المذاهب العقلية[3]. فقد انتهى الناس الى الانقسام في امرهم الى فرقتين: فرقة تبلغ به ابن مسرة، مبلع الامامة في العلم والزهد، وفرقة

---

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2 / 687 – 688 ؛ الحميدي، جذوة المقتبس، 1/ 109.

(2) عباس، تاريخ الادب، 236.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 328.

تطعن عليه بالبدع، لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بارض الاندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم(1).

وقد ضاعت كتب ابن مسرة كلها، ولم يصل الينا الاسماء اثنين منهما: كتاب (التبصرة) و(كتاب الحروق)، وقد استطاع ايسن بلاثيوس ان يجمع اطراف مذهب ابن مسرة الفلسفي والديني، معتمداً على ماورد منها في كتب الكتاب الاندلسين امثال ابن حزم القرطبي وصاعد الاندلسي والشهرزوري والشهرستاني وابن ابي اصيبعة والقفطي(2).

1- معالم الفكر المسري:

وقد قرر ابن الفرضي ان ابن مسرة شارك المعتزلة بالقول بقوله: "وكان يقول بالاستطاعه، وانفاذ الوعد. ويحرف التأويل في كثير من الايات. وكان مع ذلك يدعى التكلم على تصحح الاعمال. ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الاخميني وابي يعقوب الفهرجوري"(3).

وعندما درس المستشرق ايسن بلاثيوس مذهب ابن مسرة، استطاع ان يرد بعض المواقف فيه الى اراء تنسب – خطأ – الى امباذقليس الذي ابرز نظرية لافلاطون (في التاسوعات) تقول، "بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الالهية" واعتبرت هذه المادة اول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية، وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت شعار اسلامي من اراء المعتزلة والباطنية(4).

---

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2 / 688 ؛ سالم، قرطبة، 2 / 217.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 329.

(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2 / 687 -688.

(4) عباس، تاريخ الادب، 239 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 329 -330.

ان فكرة ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المعتزلة المتعلقة بالوحدة الالهية، وللعدل الالهي، والقدرية مع النظريات والتطبيقات الصوفية، كما عرضها وشرحها ذي النون المصري والنهرجوري. لكن الشكل الذي اتبعة في تفصيلها، هو شكل شخصي اصيل [1].

جمع ابن مسرة بين مبادئ المعتزلة وبعض اراء الصوفية مع بعض نظريات الافلاطونية المحدثة، وهذا جمع غريب، محتاج قدراً من السفسطة العقلية للتوفيق بين مادتين متنافرتين فيه: احدهما عقلية والاخرى حسية محض، ولعل القول بالتأويل هو الذي سهل الجمع بين هذين المتنافرين، هذا مع ان تأويل المعتزلة يختلف اختلافاً بعيداً عن تاويل الصوفية، في المنحى والغاية، ولكن يبدو ان المهارة الكلامية، التي اولاها ابن مسرة هي التي جرأته على الخلط بينهما[2].

هذا مذهب ابن مسرة كما ستقرأه من البقايا المنثورة في المصادر القليلة، ولكن لوعدنا الى المنشورات التي كانت تصدرها الدولة في تعقيب اصحابه، لوجدنا التهم التي تساق فيها على فئتين: فئة تناولت العلاقات الاجتماعية، حين تتحدث عن المسرية مهتمون بالاعتزال عن العامة، وفئة تحدد ما انحرفوا فيه عقائدياً عن الجماعة وتنص على المبادئ التي يدينون بها وهي: انقاذ الوعد والوعيد، وتحريف التأول في احاديث الرسول، وتحكم مبدأ التأويل في المحكم من التنزيل، والطعن في احاديث الشفاعة واتهامها بالضعف وانكار الشفاعة جملة وابطال التوبة[3].

---

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 109.

(2) عباس، تاريخ الادب، 240.

(3) عباس، تاريخ الادب، 240.

وهـذه الـتهم تتـصل بموقـف الاعتـزال ولـيس فيـه أي اشـارة الى حجـة التصوف، او الى صلة بالفلسفة القديمـة، بـل ان هـذه المبـادي، لا تمثـل المـذهب الاعتزالي تمام التمثل، وانما تتناول بعـض المـسائل الفرعيـة المنبثقـة عـن مبـدأي العدل والتوحيد، وقد تقدر ان التعريفات في مذهب ابن مسرة كانـت اكثـر مـن ذلك بكثير، ولكن يبدو ان المنشورات الـتي كانـت ترسـلها الدولـة، انمـا كانـت تحاول ان تخاطب الناس بأمور يفهمونهـا، ويقـدرون نتائجهـا، ويثـورون عنـدما يتصورون مدى خطورتها على معتقداتهم[1].

واذا كنا نثق في الشهادات التي وصلت الينا هو شكل شخصي اصيل:

فالله هو تلك الذات التي تميز بالوحدة، وبشكل سامي جـداً لا يتقبـل أي خشية، وتدرك الذات الالهية فقط، بواسـطة اتحـاد المتـشي مـع الله. ومـن اجـل التشبيه يقارن ابن مسرة الكون ببناء مكعب، سقفه هو الواحد الالهي، وجدرانـه هي الخلائق، وهناك خمـسة اعمـدة ترمـز الى المـواد الجوهريـة الخمـس: صـخرة داخلية بلا ابواب، ونوافذ تمثل الذات الالهية التي لا يمكن ادراكها، ويراد بذلك ان العقل لا يجد أي مدخل لاختراقها وادراكها، ولكن من الخارج هنـاك عمـود مسند الى الجدران، وهو من الجوهر نفسه الذي تتميز بـه الاعمـدة الخمـسة فـأذا تشبث الانسان به كان له بمثابة البرزخ لتحقيق الاتحاد النـشوي الـذي يـؤدي الى ادرك الله[2].

اما بالنسبة الى الكون فهو متأصل في المادة الاولية التي يرمز اليها بالعرش، والتي تصدر عنها سائر الخلائق وذلك انه لا يمكن لاية خليقة ان تـصدر عـن الله

---

(1) احسان، تاريخ الادب، 241.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي،2 / 1090.

نظراً لسمو ذاته، وكل الخلائق تتوفر عن حقيقتين: الوجود الظاهري او الحس والوجود الجوهري الباطني. فحقيقة الوجود الظاهري تتمثل في ادم وابراهيم ومحمد (ﷺ) اما الحقيقة الباطنية فتنفرد بها الملائكة، جبريل واسرافيل وميخائيل، فمالك هو المسؤول عن جهنم ورضوان عن الجنة، كما ان هناك اربع ظواهر في الكون: خلق العالم المادي وخلق العالم الروحي، والحفاظ على الخلق واستمرار الوقاية والعناية الالهية بالخلق، والحساب النهائي بالجزاء والعقاب[1].

وتتكون المادة الاولية او العرش من انعكاس النور الالهي، الذي يولد اولاً الاشكال السماوية وهي اجسام ضوئية قادرة على استقبال الارواح الملائكية، واولها العقل الكلي الذي الهمه الله بالمعرفة الكونية واللامتناهية، وسماه بالكلام الالهي، اما كتابته فهي النفس الكلية التي تنشئ الاصل للطبيعة الخالصة.

ينتهي فيض الذات، الذي يصدر عن الله عن طريق الطبيعة الخالصة، بتغطية الفراغ نفسه الذي يتميز به الظلام، وبهذه الطريقة، تظهر المادة الثانية التي تشكل الجسم الكوني والذي يصدر عنه العالم الحادث القابل للفساد، وهو العالم الذي سطع نور الله عليه من جديد، باعثاً في كل شكل من اشكاله روحاً لا مادية.

غير قابلة للانقسام، وكل روح من هذه الارواح تتميز بقدوتها النسبية على تلقي النور الالهي، ويرجع الفضل في رقابتها الى الاسس المدغمة التي تتمثل في العقل والالهام بالنسبة للروح والاكل والشراب بالنسبة للجسم واخيراً فقد زود الله المخلوقات بأربع سعادات:

---

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي،2 / 1090.

السعادة المتفرقة تبعاً لاهداف المخلوق، والسعادة المتبادلة تبعاً لبنيته وتركيبه، والسعادة الذاتية بشكل يتناسب واتقان المخلوق، ثم السعادة الشرعية تبعاً لحركات القانون الوضعي.

ان الله يدرك تمام الادراك كل ما هو كوني والى الابد، ولكن ليس من اجل ذلك يحدد الافعال الانسانية، ذلك لان قدرته ارادت خلق الانسان حر ومسؤول عن افعاله[1].

2 – موقف الدولة من المدرسة المسرية:

بعد ان توفى ابن مسرة سنة (319هـ/ 931م) انتشر دعاته في البلاد ليستميلوا الناس الى مذهبهم، فأذا بالمذهب يجد انتشار في قرطبة نفسها وفي غيرها من البلاد، وعند ذلك ذعر له اهل السنة من قرطبة، وقام الفقهاء فيها بمقابلة الخليفة الناصر، وحرضوه على محاربة ذلك المذهب، قبل ان يستفحل انتشاره، فاصدر الناصر الى صاحب المدينة عبد الله بن بدر، امراً بالتفتيش عن اتباع ذلك المذهب، وتحرى اماكنهم، وايقاع العقوبة، بكل من يصح انتمائه للمسرية، فجرت معهم في ذلك خطوب يطول القول فيها [2]. فقد اصدر الفقيه الزجالي (ت: 301هـ/ 914م) مرسوم عقوبة قاسية جداً، كان على الامير عبد الرحمن الناصر تنفيذها[3].

وقد اورد ابن حيان، ثلاث منشورات صدرت لتعقيب المسرية، ولكن تأخر تاريخها سنوات بعد وفاة ابن مسرة، يدل على انه ربما كانت قد سبقتها

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1091.

(2) عباس، تاريخ الادب، 232.

(3) هيدنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1092.

مناشير اخرى قبلها اما المنشور الاول فقد صدر عام (340هـ/ 951م)، وقرأ على الناس بالمسجدين الجامعين بالحضرة قرطبة والزهراء، وفيه ينكر الناصر، ما يقوم به اصحاب ابن مسرة "الذين اظهروا الزهد في الزي والشظف في المعيشة، واختاروا سكنى الاطراف البعيدة"[1].

وفي هذا الكتاب صور مقارنة من انشاء الوزير الكاتب عبد الرحمن بن عبد الله الزجالي مرسلة لسائر البلدان في الاندلس لكي تقرأ على الناس في الجوامع، وهي تتضمن ايضاً اتباع المسرية وبث العيون لترصدهم [2].

اما الامر الاخر فقد صدر عام (345هـ/ 956م) وقد قرأ على ابواب المسجد الجامع بقرطبة، فيه يعهد الخليفة لعبد الله بن بدر، ان يوصي الناس بمقاطعة اصحاب ابن مسرة ومنابذتهم.

اما المنشور الثالث فصدر عام(346هـ/ 957م)، فقرأ على ابواب جامع قرطبة، وفيه عهداً مجدداً عن البحث عن اتباع ابن مسرة المبتدعين، والتحريض على طلبهم، اذ فارقوا الجماعة وخالفوا السنة[3].

ثم ظهر لهذه المدرسة خصوم في عهد الحكم المستنصر، نذكر منهم محمد بن بقي، الذي ولي قضاء قرطبة عند وفاة الحكم المستنصر، وابا بكر الزبيدي النحوي، وابا عمر الطلمنكي، وقد استبدوا في مهاجمة اراء ابن مسرة، لما بدا على الحكم المستنصر في اخرياته في الرغبة في التفكير عما ابداه من ميل الى الفلسفة فيما سلف بالانصراف الى اعمال التقى[4].

---

(1) عباس، تاريخ الادب، 237.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1092 ؛ عباس، تاريخ الادب، 237 – 238.

(3) سالم، تاريخ المسلمين، 331 ؛ عبد البديع، الاسلام في اسبانيا، 47.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 330 –331.

ولكن الحملة ضد اصحاب ابن مسرة، ازدادت شدة في عهد المنصور بـن ابي عامر الذي كان يتظاهر بالدين في سبيل دعم سلطانه، فاحرق في بداية توليـه الحجابة كثير من كتب الفلسفة التي كانت تمتلئ بها مكتبة الحكم المستنصر، وبهذا خمدت روح البحث العلمي وقيدت الحركة الفكريـة، وتهيـب النـاس في دراسـة العلوم العقلية، وقد تخفى بعـض العلمـاء، وهـرب القـسم الاخـر نحـو المـشرق للتخلص من الاضطهاد[1]. ومن هؤلاء عبد الرحمن المهندس، الذي كـان يلقـب باقليدس الاندلس، واودع الـسجن صـاعد بـن فتحـون بـن مكـرم السرقـسطي المعروف بالحمار، الذي الف مدخلاً الى الفلسفة سماه (شجرة الحكمة) وتعقـب الفقهاء أمثال ابن الامليلي، وكان من ذوي العلم الواسع بالادب وعلـوم الـدين والفلسفة، واصاب مثل ذلك تلاميذه، مثل قاسم الـذي كـان ينتـسب الى البيـت الاموي، ومحمد شاعر بجاية وابن الخطيب الذي اتهم بالزندقة، ولم ينج من الموت الا بشق الانفس[2].

ولم يضمحل امر المدرسة المسرية مع ذلك، فقد ظلت قائمـة، ولهـا اتبـاع، فكان رأسها في ايام ابن حزم، اسماعيل بن عبد الله الرعيني، وكان بجـاني الـدار، وكان اهل بيته كلهم مسريين[3]. وكان من بينهم ابنة له لقبها الناس (بالمتكلمـة)، وقد ادخل الرعيني شيئاً من التعديل على اراء المذهب كمـا وصـفها ابـن مـسرة فقال بأن شيخ الجماعة، ينبغي ان يعتبر اماماً أي رئيساً سياسياً دينياً لهـا، ودعـى الى احاطته بالاجلال والتوقير الكاملين، وذلك الى ان الملكية في كل صـنف غـير

(1) سالم، تاريخ المسلمين، 331.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 331.

(3) عباس، تاريخ الادب، 238.

شرعية، وقال (بنكاح المتعة) وان العالم لا يفنى ابداً، بل هكذا يكون الامر بلا نهاية[1].

وقد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطي، قاضي قرطبة، وفقيهها المعروف (272-355هـ/ 886-966م) جماعة تقول قول المسرية، وكان معتزلياً، وتبعه في ذلك اهله، وخاصة ابنه الحكم، وكان شاعراً اديباً، طبيباً فقيهاً، متطلعاً في علوم الدين، وكان رأس المعتزلة في الاندلس على ايامه وكان ينهج نهج ابن مسرة في النسك [2].

وبذلك يقول ابن الفرضي: " وكان عالماً باختلاف العلماء وكان يميل الى رأي داود بن علي بن خلف العباسي، ويحتج به وولي قضاء ماردة وما والاها من مدن الجوف، ثم ولي قضاء الثغور الشرقية، ثم قدم الى قضاء الجماعة بقرطبة بعد محمد بن ابي عيسى كان بصيراً بالجدل، منحرفاً الى مذهب اهل الكلام، لهجا بالاجتماع، ولذلك كان ينحل في اعتقاده اشياء "[3].

وليس لدينا معلومات عن المدرسة المسرية بعد الرعيني، ولكن اثر اراء ابن مسرة، ظل ظاهراً ملموساً زمناً طويلاً، واصبحت المرية مركز الصوفية في الاندلس، تتكلم بآراء تنحو نحو وحدة الوجود وفيها ظهر محمد بن عيسى الالبيري المتصوف، وفيها ظهر كذلك ابو العباس بن العريف ولنترك مبادئ ابن العريف ونتحدث هنا فقط عن المذهب المسري الافلاطوني الحديث كما يظهر في كتابه (محاسن المجالس) ومن تلاميذه الاساسيين، ابو بكر محمد بن الحسين

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 331.

(2) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2 / 846.

(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2 / 846.

الميورقي، وابا الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن ابي الرجال الاشبيلي المعروف بابن البرجان (ت: 536هـ/ 1141م) وابا القاسم احمد بن الحسين المعروف بابن قسي (ت: 546هـ/ 1151م) وهو صاحب كتاب (خلع النعلين) وهو الذي قاد (المريدين) في ثورتهم على المرابطين[1].

وممن اخذ ببعض اراء ابن مسرة محي الدين بن عربي، وعن طريقه انتقلت هذه الاراء الى المشرق، واخذ بها كذلك بعض مفكري اليهود مثل ابن جبرول، وبعض النصارى مثل دومنجو جنثالث اسقف شقوبية، وقد دعا اليها في طليطلة، كذلك روجر بيكون، وريموندو لوليو وغيرهم [2].

ثانيا: المدرسة المشائية:

أ – نشاط الدراسات الفلسفية:

ان سقوط الخلافة وانتشار امر الجماعة وقيام ممالك الطوائف، اتاحت للفلسفة فرصة السير في الطريق الذي بدأته، ولعل ذلك يرجع الى الحالة السياسية التي سادت الاندلس حينذاك كما يقول صاعد الاندلسي: "لم يزل اولوا النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها (الحمة وعلوم الاوائل) ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما اشبه ذلك، الى ان انقرضت دولة بني امية في الاندلس وافترق الملك بين المنتزين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة وصاروا طوائف واقتعد كل ملك قاعدة من امهات البلاد، فأشتغل بهم ملوك الحاضرة العضمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم، واضطرتهم الفتنة الى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1093.
(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 332.

بأبخس ثمن واتفه قيمة، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الانـدلس ووجـد في خلالهـا اعلاق من العلوم القديمة كانت افلتت من ايدي الممتحنين بحركة الحكم ايام المنصور بن ابي عامر واظهر ايضاً كل من كان عنده من الرعية شيء منها ما كان لديه منهـا. فلم تزل الرغبة ترتفع من حين في طلب العلم القديم شيءً فشيءً وقواعد الطوائف تتبصر قليلاً قليلاً الى وقتنا هذا "[1].

وتبعاً للتسامح الذي ساد الاندلس، تكلم اصحاب كـل الاراء بمـا ارادوا دون ان يخشوا شيئاً وظهرت الاتجاهـات: مـن الفقهـاء المـشددين، خـصوم كـل متأمل الى الفلاسفة العقليين الذين قالوا بدين واحد للبشر جميعـاً، فقـام الطبيـب الفليسوف الكرماني ينشر رسائل اخوان الصفا في سرقسطة، وكان الذي اتى بها الى الاندلس مسلمة المجريطي، ودخلت فيهـا افلاطونيـة حديثـة بالاضـافة الى مـا تكلم به ابن مسرة منها وانتشرت الافلاطونية الحديثـة، وحـاول بعـض فلاسـفة الاندلس التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية، وكان ممن اعتنى بذلك الفيلسوف ابن السيد البطليوسي (ت: 521هـ/ 1127م) والـذي الـف كتابـه (الحـدائق) وبذلك قامت في الاندلس الفلسفة المشائية [2].

وبذلك ترى بأن الفكر الاندلسي شهد صياغة جديدة بعيدة عـن الباطنيـة والتصوف يصعب جداً ادراجها في المحيط التقليـدي للفكـر الاسـلامي سـواء في حقل الفلسفة او الفقه او الباطنية او التصوف، ولهذا فأن طبيعـة هـذه المؤلفـات تدفعني الى تسمية هذه الحقبة بحقبة الموسوعات وتنتمي اليهـا ثـلاث شخـصيات اساسية:

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 332.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 333.

1-ابن حزم القرطبي:

برز في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي العلامة علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري، (ت: 456هـ/ 1046م) كأحد اعلام الفلسفة في الاندلس، والذي احدث في الاندلس دوياً علمياً هائلاً بمذهبه الظاهري، ومناظراته الفقهاء واهل الاديان، وكان كثير الواقعية بلسانه وقلمه [1].

أ- فلسفة ابن حزم:

درس ابن حزم الفلسفة على يد استاذه محمد بن الحسن المزحجي، الذي كان له تقدم في علوم الطب والمنطق وكلام في الحكم، ورسائل في كل ذلك[2]. وقد اثنى عليه ووصفت رسائله الفلسفية بالقيمة العلمية الكبيرة وعظم الفائدة، وانها متداولة بين الناس[3].

والفلسفة عند ابن حزم انما معناها وثمرتها والغرض المقصود بتعلمها ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في الميعاد، وحسن السياسة للمنزلة والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة [4].

ويلاحظ في هذا التعريف ان ابن حزم، وهو الذي نهج المنهج الظاهري القائم على استقراء ظاهري النص، ولم يقصد ان يضع فلسفة عقلية، او ينشئ

---

(1) الحميدي، جذوة المقتبس، 2 / 490 ؛ السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 339 – 340 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 364.

(2) الضبي، بغية الملتمس، 1 / 94.

(3) المقري، نفح الطيب، 4 / 9 وما بعدها.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، 94 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 365.

فلسفة عامة، لان مثل ذلك لصطدم بمذهبه الظاهري، ولذلك اكتفى بتعريف الجانب العلمي من الفلسفة لا النظري والعقلي.

وان ابن حزم هو فقيه ظاهري من الذين سبقوا الى استخلاص علم المنطق من بين سائر علوم الفلسفة لكون اداة صالحة لعلم الشريعة. وقد انتشر فكر ابن حزم في جميع ارجاء الاندلس حتى عصر ابن رشد، وابن العربي المرسي مروراً بمدرسة سرقسطة الفلسفية.

غير ان ابن حزم قد جاء من غير ان يشعر بأراء فلسفية صحيحة، واوجد نظاماً فلسفياً في نظرية المعرفة على الاخص، زاهي به اعظم ما عرفته فلاسفة العصور الحديثة.

وفيما يتعلق نشاطه الفلسفي في المنطق فأنه حاول تلخيص كتاب ايساغوجي (المدخل الى علم المنطق) لفرفوريوس الصوري، مصنف كتابه (التقريب لحد المنطق) بالاضافة الى انه حاول ان يعرض كتباً من تأليف ارسطو في المنطق [1].

وابن حزم عندما صنف كتابه (التقريب لحد المنطق) لم يسع الى ابراز المنطق كعلم مستقل، ولا حاول ان يقيد حدوده، على انها قواعد جازمه، بل قصد ان يجمع اشياء من حدوده وفصوله والفاضه، وتراكيبه وقضاياه، كي يستند اليها في نصرة مذهبه الظاهري واعتمد في تحقيق غايته على الكتب المنقوله عن اليونان، وكانت ملئة بالاغلاط والتحريفات لسوء ترجمتها الى العربية، فلم يسلم كلامه عن المنطق من تلك الاخطاء ـ بالاضافة الى محاولته التنصل عن كل ما يناقض مذهبه الظاهري، فلم يقبل القياس المنطقي [2].

(1) البشري، الحياة العلمية، 443.
(2) فروخ، عمر، ابن حزم الكبير، (بيروت: 1987م)، 181 -182 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 367.

وقد كانت محاولة ابن حزم في كتابه (التقريب لحد المنطق) جرئته من ناحيتين: اولاً، لأن التأليف في المنطق عرضة لألسنة الناقدين من خصومه الفقهاء، فحملوا عليه الشدة، وبالغوا في تهجين ما صنع. وثانياً: لانه حاول ان يقرب المنطق باستعمال امثلة من الشريعة، لكي يبرز افكار الشريعة الى اصول منطقية، غير ان معاصريه اتهموه بأنه لم يفهم منطق ارسطوطاليس وبان كتابه كثير الغلط، والتهمة صحيحة في بعض المواطن لان ابن حزم اعتمد المقدمات الدينية في تصور المنطق، واضعف من قيمة الاستقراء وصرح في مواضع من كتابه، بأنه لم يتقيد بقول الاوائل في هذا الموضوع او ذلك، كما انه مع التزامه لتقسيم كتب ارسطوطاليس جانب الاعتماد على بعضها، مجانبة كلية، وادخال بعضها في بعض طلباً للايجاز[1].

ب- دراساته الخلقية والنفسية:

منهاج ابن حزم عقلي تجريبي، وقد بنى دراساته في الاخلاق والنفوس على ذلك المنهاج الاستقرائي التجريبي، وقد اعتنى بالدراسات الخلقية والنفسية، فقد ترك لنا رسالتين: احدهما الدراسات المبنية على دراسة احوال الناس في اخلاقهم وهي (رسالة الاخلاق والسير في مداواة النفوس) والرسالة الثانية في الدراسات النفسية وهي رسالة (طوق الحمامة). وتحوي ما يشبه المذكرات اليومية حول ملاحظات المنتزعة من تجاربه ومشاهداته الشخصية، وقد صاغها في تركيز ودقة، فجاءت كأنها مبادئ عامة او كلم بالغة.

1- رسالة الاخلاق:

وهذه الرسالة مؤلف مواز جداً في غرضه لـ(تهذيب الاخلاق) لابن مسكوية القابسي، سطر فيه ابن حزم مبادئ السلوك الاخلاقي الانساني الذي

(1) عباس، تاريخ الادب، 63 – 64.

يجب ان يكون مؤسساً على توازن الافعال، وان نهاية كل سلوك اخلاقي تتوقف على تحقيق حياة تسكن النفس، وتحقيق التوازن فيها، ولكن هذه المبادئ النوعية، القديمة جداً مثل السقراطية، يميزها ابن حزم بواسطة نطاق تجربته حيث يقول: "فأني جمعت في كتابي هذا معان كثيرة افادينها واهب التمييز تعاني بمرور الايام وتعاقب الاحوال بما منتحي عز وجل من التهمم بتصانيف الزمان، حتى انفقت في ذلك اكثر عمري" ويفيد ابن حزم ان الاعتدال في كل شيء هو قانون الحياة الذي يؤدي الى السعادة[1].

وعلى ذلك يمكن القول، ان الرسالة قد استمدت عناصرها عن ينبوعين صافيين: اولهما الدراسات الفلسفية المبنية على العقل، والثاني تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء، وان العنصر الاول واضح في الرسالة من انه اعتمد في بعضها في المقياس الخلقي للفضيلة والرذيلة على الضابط الذي وضعه ارسطو، وهو ان الفضيلة بين رذيلتين فيقول "والفضيلة وسيطة بين الافراط والتفريط، فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما"[2] ثم يستثنى العقل من ذلك فيقول "حاشا العقل، فانه لا افراط فيه، والخطأ في الحزم خير من الخطأ في التضيع"[3].

ويرجع اصول الفضائل الى اربعة كما فعل افلاطون فيقول: "اصول الفضائل اربعة عنها تترتب كل فضيلة، وهي العدل والفهم والنجدة والجود واصول الرذائل كلها اربعة، عنها تترتب كل رذيلة وهي اضداد التي ذكرنا، وهي الجور والجهل والجبن والشح، والعفة والامانة، نوعان من انواع العدل والجود"[4].

(1) امين، ظهر الاسلام، 3 / 548 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 367 -368.
(2) ابو زهرة، محمد بن احمد، ابن حزم، حياته، عصره، ارائه الفقهية (القاهرة، 1954م)، 158 ؛ العبادي، التاريخ العباسي والاندلس، 534.
(3) ابو زهرة، ابن حزم، 158.
(4) ابو زهرة، ابن حزم، 158.

كان اعتماد ابن حزم في رسالته مداواة النفوس على العقل المجرد، حاسباً ان العقل والمعرفة والتهذيب والعلم التام بالمقياس الخلقي الضابط، واصول الفضائل المقرره وطرق علاج النفس بالنفس، والاخذ بقوانين السلوك الفاضل – كل هذا قد يهدي المرئ للتي هي اقوم، ولذلك يوحي من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية، بأنه يتبع الاوامر اللاتينية فيقول: "من جهل معرفة الفضائل، فليعتمد على ما امره الله ورسوله (ﷺ) فأنه يحتوي على جميع الفضائل"[(1)].

ولكن ابن حزم لا يقرر المبادي الخلقية، معتمداً على العقل والتجربة، متخلياً عن الاصول الدينية، بل انه يؤيد احكام العقل بالنصوص الدينية، فيسوق القضايا العقلية والتجريبية، ثم يرد منها بما يزكيها من القرآن، فيما يقص من القصص، ويسوقه من عبر، او فيما جاء به القرآن والسنة من اوامر.

هذه نظرة عابرة لتلك الرسالة التي كتبها ابن حزم في مداواة النفوس، وهي كلها نتائج لدراسات فلسفية عميقة التجارب في الحياة، وملاحظات لشؤون الناس واخلاقهم، وانه لينتهي فيها الى ان الفضائل لابد من تعلمها، اما من الحكمة والفلسفة والتجربة، واما في الدين ويقول في ذلك: "للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة، ولا يأتي الفضائل من لم يتعلم الاصافي الطبع جداً فاضل التركيب، وهذه المنزلة خص بها النبيون عليهم الصلاة والسلام، لان الله علمهم الخير كله، دون ان يتعلموا من الناس"[(2)].

2- طوق الحمامة:

وهي رسالة التي تصدى فيها ابن حزم لدراسة النفس الانسان فيما تحب وتالف، ولذا ذكر ان موضوعها الالفة والالاف، وقد كتبها استجابه لطلب

---

(1) ابو زهرة، ابن حزم، 159.

(2) ابو زهرة، ابن حزم، 167.

صديقه، وقد كتبها وهو بشاطبه، ومن المؤكد انها كتبت بعد سنة (417هـ/ 1026م) لانه جاء فيها اخبار وقعت تلك السنة، ولكن عند استعراض طوق الحمامة تبين لنا انها كتبت في حدود (440هـ/ 1048م)[1].

وترى اثار الدراسات الفلسفية المهضومة في تعريف الحب، وبيان حقيقته فالحب عنده جنس واحد مختلف الانواع، انما اختلف الحب باختلاف الاغراض فهو يقول: "وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا، والذي اذهب اليه انه اتصال بين اجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة من اصل عناصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمة الله عن بعض اصل الفلسفة: الارواح اكثر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاوراتها في هيئة تركيبها.

وقد علمنا ان النماذج والتباين في المخلوقات انما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأبا يستدعي شكله، والمثل الى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد، والتنافر في الاضداد، والموافقة في الانداد... كل ذلك معلوم بالفطرة في احوال تصرف الانسان، فيسكن اليها"[2]. والله يقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[3].

وترى في هذا انه يمزج بين الفلسفة والنصوص الاسلامية مزجاً، فهو يعتمد في اصل التعريف على الفلسفة، ثم يركبه بنصوص من القرآن الكريم.

ولا يكتفي ابن حزم يذكر ان اساس الحب المشاركة في النفس العلوية مثل حلولها في الجسد بل سترسل في التحلل وايراد الاعتراضات وردها فيقول "فصح

(1) ابن حزم، علي بن احمد، طوق الحمامة في الالفة والالاف، تحقيق: عبد الرحيم متحية (حمص: 2005م)، 10 -11.
(2) ابن حزم، طوق الحمامة، 17 -18 ؛ امين، ظهر الاسلام، 3 / 548.
(3) سورة الاعراف: آية 189.

بذلك انه استحسان روحاني وامتزاج نفساني، فأن قال قائل: لو كان هذا كذلك لكانت المحبة بينهما مستوية، اذ الجزأن مشتركان في الاتصال وحظهما واحد فالجواب على ذلك ان تقول: هذا لعمري معارضة صحيحة، ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الاعراض السائرة والحجب المحيطة من الطبائع الارضية، فلم تحس بالجزء الذي كن متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لا ستويا في الاتصال والمحبة "(1).

ويسترسل في ذكرالاشباه والامثال فيقول: " ومن الدليل على هذا ايضاً انك لا تجد اثنين متحابان الا وبينهما مشاكله، واتفاق الصفات الطبيعية، لابد من هذا وان قل، وكلما كثرت الاشباه زادت المجانسة، وتأكدت المودة، فأنظر هذه تراه عيانا، وقول رسول الله يؤكده: الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف "(2).

ان الحب في طوق الحمامة يتمحور حول وحدة النفوس التي توجد متقسمة ومجتذبه واية حركة تعني الحب الاسمى لله مثل الحب الانساني، وفي هذه الاحوال فأنه اجتذاب الحب عبارة عن بعض الاحداث ذات جذب جسدي، واتفاق لا يذهب بعيداً عن المظاهرة المادية ولكن تظهر في هذه الجذب خمس رتب تدريجية، عذوبة، وانسجام، وحسن، وجمال ورشاقة، وقد عرف الجمال بأنه شئ ليس له في اللغة اسم يعبر غيره، ولكنه محسوس في النفس باتفاق كل من راه، وهو يرد مكسو على الوجه واشراق يستميل القلوب نحوه وهكذا تتدرج المحبة انطلاقاً من الاستحسان، وهو ان يتمثل الناظر صورة المنظر حسنه او

---

(1) ابن حزم، طوق الحمامة، 19.

(2) ابن حزم، طوق الحمامة، 20.

يستحسن اخلاقه، وهذا يدخل في باب التصادق، ثم الاعجاب، وهو رغبة الناظر في المنظور اليه وفي قربه ثم الالفة، وهي الوحشة اليه متى غاب، ثم الكلف، وهو غلبه شكل البال به، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق، ثم الشفق، وهو امتناع النوم والاكل والشراب الا السير في ذلك وربما ادى ذلك الى مرض او الى موت، وليس وراء منزله في تناهي المحبة اصلاً [1].

3- الفصل في الملل والاهواء والنحل:

ان كتاب الفصل لابن حزم الاندلسي يمتاز عن غيره من الكتب التي الفت في هذا الموضوع، بميزة جعلته فريداً من بابه، هذه الميزة هي الالتزام الصارم بقواعد الجدل والحجاج، من عرض حجج الخصوم عرضاً مجرداً، واستيفائها استيفاء وافياً، ومن ثم الرد عليها ونقضها واحد واحد، اما من العقل فيما يتعلق بالطوائف التي لا تدين بالاسلام، ومن العقل والنقل معاً فيما يتعلق بالذين يدينون به، مع التزامه في كل ذلك الفصوح التام واجتنابه التقيد في طرح المسائل التي يعترضها، يقول في مقدمة كتابه الفصل:

" ان كثير من الناس، كتبوا في اقتران الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً، فبعض اطال واسهب، واكثر وهجر، واستعمل الاغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، وقاطعاً دون العلم. وبعض حذف وقصر، وقلل واختصر، واضرب عن كثير من قوى معارضات اصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في ان يرضى لها بالغين في الابانه، وظالماً لخصمه في ان لم يوفه حتى اعتراضه، وباخساً حق من قرأ كتابه، اذ لم يفند به غيره، وكلهم الا نحله القسم – عقد كلامه تعقيداً يتعذر فهمه على كثير من اهل الفهم، وحلق

(1) هيرناندس، الفكر الاسلامي، 2 / 1098 – 1099.

على المعاني من بعد حتى صار ينسى اخر كلامه اوله واكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملاً منهم غير محمود في عاجله واجله "[1].

وقال ابو محمد بن حزم حول تأليف كتابه هـذا " فجمعنـا كتابنـا هـذا مـع استخارتنا لله عز وجل في جمعه، وقصدنا به ايراد البراهين المنتجة عـن المقـدمات الحسية او الراجعة الى الحس من قرب او من بعد على حسب قيام البراهين الـتي لا تخون اصلاً مخرجة الى ما اخرجت له، والا يصح منه الا ما صححت البراهين المذكورة فقط، اذ ليس الحق الا ذلك، بالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد، راجـين من الله عز وجل على ذلك الاجر الجزيل "[2].

والحق على كل من يطالع كتاب ابـن حـزم (الفـصل في الملـل والاهـواء والنحل) ان يشهد بالنبوة والرأي وكثير من اغراض العالم.

ثم هناك الحاسة السادسة وبها يكون علم النفس بالبديهيات، أي الامـور التي يدركها الانسان من غير ان يعرف دليلاً عليها من ذلك مثلاً كما يقـول ابـن حزم: " والادرك السادس علمها بالبديهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء اقل من الكل، فان الصبي الصغير في اول تميزه اذا اعطيته تمـرتين بكـى، واذا زدتـه ثالثـة سر، وهذا علم منه بانه الكل اكثر من الجزء، وان كان لا ينتبة لتحديد ما يعـرف من ذلك، ومن ذلك علمه بأنه لا يجتمع المتـضادان فانـك اذ وقفتـه قـسراً بكـى ونازع الى القعود، علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً... ومنها علمـه بأنـه لا يكون فعل الامن فاعل، فانه اذا رأى شيئاً قال: من عمل هـذا ؟ ولا يقنـع البتـه بانه العمل بدون عامل، وإذا رأى بيد اخر شيئاً قال: من اعطاك هذا "[3].

(1) ابن حزم، الفصل، 11، 12.

(2) الفصل، 1 / 12.

(3) ابن حزم، الفصل، 1 / 4 ؛ عباس، تاريخ الادب، 64.

على ان هذه المعرفة التي نسميها بديهة، ليست في حقيقتها بديهة، انها بدأت في الحواس منذ زمن قديم في طفولتنا، ثم نسينا نحن كيف اكتسبنا ذلك العلم، ولكن يقينا الى اليوم تتذكر المعلوم [1].

والانسان يولد ولا يعرف شئ كما يقول ابن حزم: ان الانسان يخرج الى الدنيا غفلاً لا معرفة له شيئ كما قال عز وجل: ﴿أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾.

فمن كل ما تقدم يبدو لنا ان مرد المعرفة، انما هو الى الحواس، حتى الفعل فأنه لا يستطيع ان يميز الامور تميزاً صحيحاً الا اذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة، وهكذا يكون ابن حزم قد حل اعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الاوربية ان حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الالماني كنط kant (ت: 1804م)[2].

لقد كان هم ابن حزم محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى "كيف تكون الاحكام المبنية على الاختيار الحسي ممكنة بالبديهة؟" ولقد حل ذلك بان جعل المعرفة التي تعتقد اننا قد عرفناها ببديهة العقل راجعة الى الحواس في زمن متقدم. علماً بأن ابن حزم جاء قبل كنط بسبعة قرون، ووقف امام مشكلة نفسها، ثم حلها حلاً ينقصة بسط القول وشكل المنطق اللذين امتاز بها كنط ولكن لا تنقصه العبقرية والبصيرة [3].

---

(1) ابن حزم، الفصل،3 / 291 -292.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 596 -597.

(3) ابن حزم، الفصل، 1 / 14 – 15.

2- صاعد بن احمد الطليطلي:

هو القاضي ابو القاسم صاعد بن احمد بن عبد الرحمن بن محمد، استقضاه المأمون يحيى بن ذي النون بطليطلة، وكان متحرياً في امور واختيار القضاء باليمين مع الشاهد الواحد في الحقوق، كان من اهل المعرفة والذكاء والرواية والدراية، ولد بالمرية سنة (420هـ/ 1029م) وتوفى بطليطلة، وهو قاضيها سنة (264هـ/ 877م)[1]، المعروف بصاعد الطليطلي وهو صاحب كتاب (طبقات الامم)، وهو مؤلف ذو اهمية قصوى لمعرفة الثقافة الاندلسية، ويتضمن اشارات لاول مرة الى المفكرين اليهود الاندلسيين ويصفه خاصة ابن جبيرول[2].

اما الفصول التي تهتم بالقدماء والمشارقة، فنجد اصولها في المصادر الشرقية التقليدية لكن المتعلقة منها بالاندلس تروي عن مصادر محلية، فضلاً عن الملاحظات الشخصية. ويظهر ان الفيلسوف الوحيد الذي كان يعرفه الكندي، ويرى انه لا يوجد أي اندلسي، الى حدود زمانه كان يمارس بشكل حقيقي علم الطبيعية وعلم ما بعد الطبيعية، في حين يذكر كتاباً كثيرين اهتموا بالمنطق، سعيد بن فتحون السرقسطي، واحمد بن حكم بن فتحون، واسماعيل بن بدر الذي كان يلقب باقليدس الاندلس، وابن بغونش الطليطلي وغيرهم. كما انه ذكر اربعة دارسين لعلم الطبيعة (ابو الفوال السرقسطي، وابو الفضل حسداي، الذي درس رسالة السماء Decoel وابن النباش البجاني، وابو عامر، ويقول الطبيب الرياضي الكرماني بأنه: " لما رجع الى الاندلس، حضر معه الرسائل المعروفة (رسائل اخوان الصفا) ولا ندري ان كان قد احضرها احد قبله الى الاندلس...

(1) ابن بشكوال، الصلة، 1 / 370.

(2) هيرنايديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1099.

رغم معرفته الضعيفة بعلم الفلك والمنطق... في حين لم يكن ينافسه احد في العلوم النظرية في الاندلس باكملها "[1].

3- ابن السيد البطليوسي:

نبغ في عصر ملوك الطوائف العلامة ابو محمد عبد الله بن محمد البطليوسي المعروف بابن السيد (444-521هـ/ 1052-1127م) كان كاتب لعبد الملك بن رزين صاحب السهلة وكان في دولته مجال ممتد، وكان ممتد، ثم لجأ الى طليطلة فبلنسية فسرقسطة[2]. وبذلك يقول ابن خاقان: "وكان له في دولة ابن رزين مجال ممتد، ولما رأى الاحوال واختلالها والاقوال واعتدالها، تلك الشموس قد هوت وفهم الامال قد خوت، اضرب عن سوا ونكب عن نجواه، والتقرب بلوعة ابن رزين وجواه "[3]. واستقر اخر عمره ببلنسية حيث انصرف للتدريس ونشر علمه بين طليطلة، وفي بلنسية توفى في منتصف رجب عام (521هـ/ 1127م).

ولابن السيد البطليوس تحقيق في العلوم الحديثة والقديمة وتصرف في طرقها القويمة ما خرج بمعرفتها عن مضمار الشرع، ولا تكتب عن اصل للسنة ولا قرع – وتواليفة في المشروحات وغيرها صنوف[4].

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1099.

(2) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 443 ؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، 3 / 96.

(3) الفتح بن محمد، قلائد العقيان في محاسن الاعيان، تحقيق: محمد العنابي (تونس: 1699م)، 221 -222.

(4) ابن خاقان، قلائد العقيان، 222.

وابن السيد لغوي نحوي اديب شاعر وفيلسوف، كان تلميذ للفتح بن خاقان القيسي الاندلسي الذي قتل في مدينة مراكش نحو سنة (528هـ/ 1134م) وخصماً لابن باجة (ت: 533هـ/ 1138م) وتكسب مدة بالشعر[1].

وكان ابن السيد البطليوس شاعر مداحاً متفنناً في وجوه الصناعة، كما كان شاعراً حكيماً وله:

اخو العلم حي خالد بعد موته   واوصاله تحت التراب رميم

وذو الجهل ميت وهو ماشي على الثرى   يضن من الاحياء وهو عديم[2]

فلسفته:

ان تكوين البطليوسي الفلسفي مبني على رسائل اخوان الصفا، ولكنه يبقى الاندلسي، الذي يستشهد بأقوال الفارابي مثبتاً معرفة منطق هذا الفيلسوف، ذلك انه الف مسألة تتعلق بـ: هل اخطأ الفارابي ام، لا في عدة للعقول الارسطية الثلاثة[3]. ومن بين مؤلفاته كتاب الاستنباط، في اطار تعليقه على دليل الكتاب لابن قتيبة، كتاب الفطنة الثابته الذي يتعلق بالاسباب التي تحدث اختلاف الاراء في الاسلام، ومن مؤلفاته الجليلة الاخرى كتاب الاختضاب في شرح ادب الكتاب، وهو اشبه بدليل يستعين به المشتغلون بالكتابة عن اصحاب الدول، وكتاب الانصاف في التنبيه على الاسباب الموجبة لاختلاف الائمة، وكلا الكتابين الاخيرين لهما اهمية فلسفية[4].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 603 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 369.

(2) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 444 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 604.

(3) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2، 1100.

(4) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 443 ؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان، 3، 96.

كتاب الحدائق:

وكتب البطليوسي في الفلسفة رسالة صغيرة بعنوان (كتاب الحدائق في المطالب الفلسفية العالية العويصة)، استعرض فيها عدد من وجوه الفلسفة القديمة، كالفيض والنفس وقواها، وتناول بصورة فلسفية عدد من المسائل الاسلامية المتعلقة بصفات الله والخلود وغير ذلك[1].

ويبدو ان ابن السيد البطليوسي يقبل القول بالفيض والعقول الثواني، ويذكر ان ذلك كان مذهب ارسطوطاليس وافلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد. وهو يرفض رأي الفلاسفة المجوس (الدهرية) ويعده كفراً بحتاً عند ارسطوطاليس، لان ذلك يوجب استحالة الباري، أي انكار وجود الله، ويبدو ايضاً ان البطليوسي مقتنع بنظرية العدد عند فيثاغورس وصلتها بالفيض، ولعه عرف ذلك من رسائل اخوان الصفا، وهو ينكر ان يكون الله صورة للعالم، او انه مجموع الوجود على ما ذكره ثاليس وزينون الايلي مثلاً[2].

وقد نشر اسين بلاثيوس كتاب الحدائق مع ترجمة اسبانية سنة 1940م فيقول في حقه: " ان كتاب الحدائق لا يمكن اعتباره مجرد كتاب سهل الاستعمال بعين جمهور غير المتخصصين في الفلسفة على معرفة المبادئ الفلسفية، بل له بفضل طابعه السهل المبسط اهمية كبرى، وهي انه يعرض علينا صورة صادقة الى حد كبير للحالة التي كانت عليها المعارف الفلسفية في اسبانيا الاسلامية في الفترة التي الف فيها، فقد كتب في نفس الوقت الذي كان فيه ابن باجة يؤلف

(1) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 370.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 605.

كتابه وقبل ان يفكر ابن طفيل وابن رشد في شرح مؤلفات فيلسوف سطاغاريا (أي ارسطو) ومما يزيد في اهميته ان ابن السيد يورد فيه فقرات بنصها من محاورة تيماوس لافلاطون، وهذه الفقرة التي يوردها ابن السيد في تلك المحاورة، لا تتفق مع نصها اليوناني المعروف، مما يثير مشاكل متعددة تتعلق بالمراجع الخاصة لدراسة افلاطون، وهي مشاكل جديرة بأن يناقشها المختصون في الفلسفة، وعلاوة على ذلك كله، فان كتاب الحدائق يعتبر اول محاولة للتوفيق بين الشريعة الاسلامية والفكر اليوناني[1].

ولابن السيد البطليموس اراء ونظريات فلسفية عميقة في كتبه الاخرى، ففي كتابه الانصاف، يقدم لنا فكره جديدة تتضمن ان الاختلاف بين الناس في الاراء والمعتقدات امر طبيعي ودليل على البعث، وان هناك حياة غير هذه الحياة، ولهذا الكتاب قيمة دينية في الدرجة الاولى ثم قيمة فلسفية[2].

وكان لابن السيد معرفة بالمنطق وبراعة في الفاظه ومصطلحاته، ولكنه كان شديد الحرص على مناظراته على عدم اقحامه في مناقشاته وجدله مع العلماء، وقد عاب على احد مناظريه في النحو اعتماده على المنطق واساليبه، فذكر ان كل علم يجب ان يستند فقط الى قوانينه المتعارف عليه، وليس على قوانين واساليب اخرى[3].

كما كانت له مثل ابن حزم، فكرة ثابتة بالفلسفة، مدعمة بمعرفته الجزئية للفارابي التي يعتبرها بمثابة حب للمعرفة، ويرجع الفضل في توفيقه الفلسفي الى

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 334 – 335.

(2) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 370.

(3) البشيري، الحياة العلمية، 447.

رسائل اخوان الصفا، ولكنه كان اكثر وضوحاً من ابن حزم في تحليله للذات الالهية، وعلم اصول الدين، ونشاة المخلوقات ودرجات النفس والعقل. ويعتبر ان السعادة، تتحقق عن طريق العقل المكتسب علماً ان الانسان بحكم طبيعته يمتلك فقط قدرات وقابليات، تهب له امكانية اكتساب السعادة، ولكن اذا ادرك ماهيته والمكانه الخاصة به في الكون سيستحق النجاة وبذلك يكون سعيداً[1].

4- ابن البغونش:

ومن مملكة طليطلة ظهر الفيلسوف سعيد بن محمد بن النغونش (ت: 444هـ/ 1052م) وكان ماهراً في الفلسفة، تجلى ذلك فيما حفظ من اقوال واراء حكيمة تنم عن جودة قريحته ورسوخ قدمه في هذا العلم، وقد وصفه صديقه صاعد فقال: " فلقيت منه رجلاً عاقلاً جميل الذكر والمذهب، حسن السيرة، نظيف الثياب، ذا كتب جليلة في انواع الفلسفة وضروب الحكمة، وتبينت منه انه كان قرأ الهندسة وفهمها وقرأ المنطق، وضبط كثير منه ثم اعرض عن ذلك وتشاغل بكتب جالينوس وجمعها "[2].

ومع الاسف فليس لدينا من كتبه او دراساته الفلسفية، ما يعيننا دراسة فلسفته او معرفة مذهبه وافكاره الفلسفية، فقد ضاعت مصنفاته ما ضاع من تراث الاندلس.

5- ابن خلدون:

هو عمر بن احمد بن تقي بن عبد الله بن خلدون، يكنى ابو مسلم، من حكماء الاندلس (ت: 449هـ/ 1057م) ومن اشراف اشبيلية مولده ووفاته

---

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1100.

(2) طبقات الامم، 195 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 371.

فيها، وصف بالمعرفة الواسعة بالفلسفة الى جانب شهرته في معرفة علوم اخرى كالطب والرياضيات والفلك، تتلمذ على يد مسلمة المجريطي، فتقدم في علوم الفلسفة وكان يسير على نهج الفلاسفة في سلوكهم ونظرتهم العميقة في التفكير والتأمل متسماً بدماثة الخلق ونزاهة النفس، وهو غير المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون[1].

وهناك ظاهرة تلفت النظر في السلوك الاجتماعي عن الفلاسفة في ذلك، ومنهم ابن حزم وابن البغونش وابن خلدون، وهي مدى اتصاف اولئك الفلاسفة بجميل الخلق وحسن السيرة والملك، وكمال العقل، وهي الصفات التي خلعها عليهم من ارخ لهم وترجم لحياتهم، وما من شك ان ذلك يعود الى ما اكتسبه اولئك الفلاسفة من علم واداب وفلسفة اخلاقية سامية انعكست على سلوكهم الاجتماعي فتميزوا بذلك عن كثير من الناس.

ب- عصر المرابطين:

لم تلق الحركة الفلسفية في عصر المرابطين رواجاً وتقدماً في الاندلس، وذلك لاعتماد هذه الدولة المذهب المالكي اساساً لكل امورها، وبذلك لا تميل الى الخوض في علم الفلسفة [2]. ولكن مع هذا وجد من درس هذا العلم خلال هذه الفترة امثال العالم ابي بكر بن باجة، والعالم ابي الحجاج يوسف بن موسى الكلبي من اهل سرقسطة، الذي وصل الى المغرب وسكن مراكش ومات فيها عام (520هـ/ 1126م).

---

(1) صاعد، طبقات الامم، 172-173.

(2) المراكشي، المعجب، 172.

وتوجت دولة المرابطين موقفها من الفكر الفلسفي، باحراق كتب الامام الغزالي واصدار اوامرها الى معظم مدن الاندلس والمغرب في عهد امير المسلمين علي بن يوسف بهذا الامر، لاعتقاد اهل الفقه بان كتبه مليئة بآراء المتكلمين ومذاهب الصوفية [1].

وذهب ضحية سلوك الفقهاء هذا علي بن جودي (ت: 530هـ/ 1136م) وهو تلميذ ابن باجة، حيث اتهم بدينه، فلاحقته السلطات، ففر وتحول الى قاطع طريق مع عصابة تعمل بين الجزيرة الخضراء وقلعة خولان [2].

1. امية بن ابي الصلت:

العلامة الفيلسوف الطبيب الشاعر المحمود ابو الصلت امية بن ابي عبد العزيز بن ابي صلت الداني، ولد سنة (460هـ/ 1067م) بدانية وسكن اشبيلية وتنقل وسكن الاسكندرية، ثم رد الى المغرب واقبل عليه علي بن باديس وكان رأساً في النجوم والوقت والموسيقى، عجيباً في لعب الشطرنج، رأساً في المنطق وهذيان الاوائل [3]، وتوفى بالمهدية سنة (529هـ/ 1134م).

ترك لنا صاعد الطليطلي اسماء بعض المناطقة الاندلسيين الاوائل، فابن حزم يثبت معرفة هذا العلم، في حين ترك لنا ابن السيد البطليوسي، بعض المسائل المنطقية في رسائله، لكن يظهر ان اول كتاب يتعلق بالمنطق الاندلسي هو

---

(1) المراكشي، المعجب، 173 ؛ السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 345.

(2) ابن خاقان، الفتح بن محمد، مطمح الانفس ومسرح التأنس في ملح اهل الاندلس، تحقيق: محمد على شوابكة، (بيروت: 1983م)، 358 ؛ ابن سعيد المغرب في حلي المغرب، 2 / 88.

(3) الذهبي، سير اعلام النبلاء، 12 / 347.

كتاب (تقويم الذهن) لصاحبه ابي الصلت امية، ويظهر ان عنوان الكتاب يتجنب اسم المنطق ذلك انه لم يكن ليسر العلماء المالكية الاندلسيين، وهو مأخوذ من كتاب (تقويم الصحة) للطبيب ابي الحسن بن بطلان، وفي تقديمه لمؤلفه، يشرح ابو الصلت محتواه "اولاً: وضعت في الفصل الاول تلخيصاً موجزاً للرسالة المتعلقة بالافكار الخمسة الكونية، وفي الفصل الثاني، درست رسالة الاجناس العشرة، وفي الفصل الثالث، الرسالة المتعلقة بالتأويل، وفي الفصل الرابع حول القياس، والفصل الخامس البرهان، وقد وضعت في جدول بياني الوجوه الثلاثة للقياس، خالصة ومركبة في مواده الثلاث التي بواسطتها يسهل الفهم اثناء الدراسة "[1]. وباشتثناء الجداول الاجمالية الاثنى عشر، فأن كتابه لا يتضمن جديد نجده في المؤلفات المشرقية المعروفة، ولا ندري اذا كان قد انتشر بين اهل الاندلس كتابه (تقويم الذهن) الذي نشره جنثالث بالنثيا مع ترجمة اسبانية سنة (1915م) في مدريد علماً ان الكتاب رسالة في المنطق توجز اراء ارسطو في امانة ودقة[2].

2ـ ابن باجة:

ابو بكر محمد بن محيي بن الصائغ الملقب ابن باجة، وقد ذكره ابو نصر الفتح بن خاقان ونسبه الى التعطيل ومذهب الحكماء والفلاسفة وانحلال العقيدة وقال في كتابه الذي سماه مطمح الانفس ما قاله: "نظر في كتاب التعاليم وفكر في اجرام الافلاك وحدود الاقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم ونبذ من وراء ظهره ثاني عطفه، واراد ابطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه،

---

(1) هيرناندس، الفكر الاسلامي، 2 / 1100.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 334.

واختصر على الهيئة، وانكر ان يكون لنا الى الله نيئه، وحكم للكواكب بالتدبير، واجترم على الله اللطيف الخبير، واجترأ عند سماع النهي والابعاد "(1). واستهزأ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (2).

وقد انتصف ابن خاقان لنفسه من صاحبه ابن ماجة في المادة التي اذرها عليه في كتابه (القلائد) وان كان هجاءه السابق يتناقض تماماً مع ماقاله فيه في موضع اخر من مديح بالغ كقوله: " نور منهم ساطع، وبرهان علم لكل حجة قاطع، تتوجت لعصره الاعصار وتأرجت من طيب ذكره الامصار وقام وزن المعارف واعتدل ومال للافهام فنناً وتهدل، وعطل بالبرهان التقليد، وحقق بعد عدمه الاختراع والتوليد، اذا قدح زند فهمه اورى بشر للجهل محرق، وان طما بحر خاطره فهو لكل شيئ مغرق، مع نزاهة النفس وصونها وبعد الفساد من كونها، ولتحقق الذي هو للايمان شقيق، والجد الذي يخلق العمر وهو مستجد، وله ادب يورد عطارد ان يلتحفه ومذهب ينتمي المشتري ان يعرفه، ونظم تعشقه اللباب والنحور وتدعيه مع نطاسة جوهرها البحور "(3).

بينما يقول الذهبي: " فيلسوف اندلسي ابو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ السرقسطي الشاعر كان يضرب به المثل في الذكاء، واراء الاوائل والطب والموسيقى ودقائق الفلسفة، ينظر بالفارابي، وقد سعوا في قتله "(4).

---

(1) ابن خلكان، وفيات الاعيان، 4، 429 ؛ المقري، نفح الطيب، 8، 216.

(2) سورة القصص: آية 85.

(3) قارن: ابن خاقان، مطمح الانفس، 379 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 336.

(4) سير اعلام النبلاء، 12 / 396.

أ- اهمية ابن باجة:

ابن باجة من الافاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعيات، وهو اول الفلاسفة الفعليين على الحصر، اخذ الفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة حينما وقف ابن باجة كما وقف من سبقه من فلاسفة الاسلام امام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة ونتجت له عبقرية، امراً مهماً جداً، ذلك انه ليس من الضروري انه يهتم هو بأمر لم يستطع احد من قبله، ان يبت له من اجل ذلك، لم يتعرض ابن باجة للدين قط بل انصرف بكليته الى الناحية العقلية [1]، ثم اقامها على اساسها من الرياضيات والطبيعيات، وهكذا اخلع ابن باجة عن (مجموعة الفلسفة الاسلامية سيطرة الجدل، ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيرها في طريق جديد[2]. وشهرة ابن باجة انما هي في المبادئ الفلسفية التي وصفها، وفي الالهيات وهو اشبه بالفارابي من الاسلاميين وبأرسطو من القدماء[3].

وكان ابن باجة – كغيره من مفكري العصور الوسطى – ملماً بجميع علوم اليونان وهو اقدم مؤلف اندلسي، نعرف على يقين انه درس فلسفة المشائين، ورجع الى كتب الفارابي وابن سينا والغزالي، واهم ما اشتغل به ابن باجة شرح مؤلفات ارسطو ومن ذلك شرح لكتاب (السماع الطبيعي) الذي يسمى ايضاً (بسمع الكيان) وشرحه لجزء من كتاب (الكون والفساد) و (تاريخ الحيوان) و (النبات) الى جانب ذلك وضع شرحاً لمنطق الفارابي، وشرح كتاب

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 112.

(2) فروخ، عبقرية العرب، 111.

(3) فروخ، تاريخ افكر العربي، 607.

(الادويـة المفـردة)، لجـالينوس، وشـرح كتابـاً في نفـس الموضـوع لابـن وافـد الاندلسي، وهو كتاب انتفع به ابن البيطار[1].

وبذلك اضطلع ابن باجة لشرح الفلسفة اليونانيـة، مـستنداً علـى جهـود الفارابي وابن سينا، ليؤسس في بيئته بداية راسخة للاهتمام بالفلسفة الاشـراقية، ويمكن القول ان فلسفة ابن باجة قامت على الانسان، نزعة اخلاقية صارمة لكن تشدد الفقهاء ابان تلـك المرحلـة لم تـتح لـه التعـبير عـن ارائـه الفلـسفية بـسعة واطمأنان، لذا كان يغلب عليه الحـذر، علمـاً بـأن ارائـه الفلـسفية لم يـستخدمها المرابطون الذين قدموا له المناصب العليا والرعاية الكريمة، بل جناها معارضوهم الموحدين[2].

كان للاهمية التي احتلها ابن باجة في المغرب، ان غداً احد ابـرز الاعـلام المفكرين، على اعتبار انه اتجه نحو اتمام اعمال الفارابي الفلـسفية وحـرص علـى وضع الشروح الافلاطونيـة المحدثـه لاعمـال ارسـطو في مجـال الطبيعـة والكـون والاثار العلوية[3].

وتتجلى اهمية هـذا الفيلـسوف في تطلـع فلاسـفة الغـرب للاعتمـاد علـى شروحه ومقالاته في بعض العقائد الفلسفية ومنها (الجواهر المفارقة) التي كانت قبله تفسر على اساس روحي، فيما استند ابن باجة الى وضعها تحت شرح العقل[4].

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 473 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 336- 337.

(2) الربيعـي، اسماعيـل نـوري واخـرون، تـاريخ الحـضارة العربيـة الاسـلامية (الزاويـة: 2001م)، 1 / 146 ؛ السامرائي عبد الحميد حسين، تاريخ حضارة المغرب والاندلس في عهد المرابطين والموحدين، (الزاوية: 2002م)، 95.

(3) السامرائي، حضارة المغرب والاندلس، 95.

(4) الربيعي، تاريخ الحضارة، 146.

وتبرز اهميتها في تقديم الافكار للمعرفة المرتبطة بالحقيقة، مصورة اكثر دقه من الاجسام المحسوسة والصور التي تدركها العقول، يمكنها ان ترتبط بالنفس البشرية من خلال (عقل فعال خارجي) عن طريق الفيض، مثل ارتباط جوهر الصورة بالمادة التي تؤلف الجسم، وعلى هذا فأنه يحدد السبيل لبلوغ السعادة القصوى من خلال فيض العقل الفعال على العقل[1].

ب- كتب ابن باجة:

ولم يكتفي ابن باجة بالشرح والتعليق والاختصار، بل ألف كتباً اودعها علمه الخاص بذكر المؤرخين منها (مقال في البرهان) ومقال اخر في (الاسم والمسمى) وكتب (كلام في الاسطقسات) ويبدو انه في الهندسة ومؤلفات في (الرياضة والفلك) وكتاب في (النفس)، اراد ابن باجة في هذا الكتاب ان يستوفي الكلام على النفس مما قاله فلاسفة اليونان خاصة، ولا يزال هذا الكتاب محتاجاً الى دراسة موضوعية مفصله [2]. وكتاباً في (التشوق الطبيعي واهميته) وكتاباً في (القوة النزوعية) و (رسالة الوداع) وكتاباً عن (اتصال الانسان بالفعل الفعال) و كتاب (تدبير المتوحد) وغيرها كثير [3].

ولم يبقى لنا من هذا الانتاج الغزير الاشرح ابن باجة لمنطق الفارابي، مخطوطة بالاسكندرية وهي رسالة في ذلك الفن، تتجلى فيها شخصيته، ومجموعة اخرى من رسائل في الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية، مخطوطة في مكتبتي أوكسفورد وبرلين. ومن اشهر كتبه الفلسفية:

---

(1) الربيعي، تاريخ الحضارة، 147.
(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 608.
(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 337.

1- رسالة الوداع:

كتبها ابن باجة الى احد اصدقائه، وهو على اهبة سفر يخشى ان لا يراه بعده، وضمنها اكثر ارائه الفلسفية وخصوصاً في العلم الالهي (في المحرك الاول، والغاية الانسانية او الغاية من وجود الانسان وفي اتصال الانسان بالفعل الفعال الذي يفيض من الله، وخلود النفس) وابن باجة يلوم الغزالي لانه يحاول ان يصل الى الله بالاحوال الصوفية وترك التفكير[1].

ورسالة الوداع ترمي الى اعادة العلم الى مكانه الحقيقي به، وبيان فضل العلم والمعرفة وفضل التأمل الفلسفي. وكيف يؤديان وحدهما بالانسان الى معرفة الطبيعية وكيف يعينانه – بفضل من الله – على تعرف نفسه، ويؤديان به الى الاتصال بالفعل الفعال كما يتعرض فيها للنفس الانسانية ونهايتها[2]. وفي رسالة الوداع التي نشرها اسين بلاثيوس مع ترجمة اسبانية سنة 1934. يثير ابن باجة مشكلة النهاية الاخيرة للنفس الانسانية ويحاول حلها، وهي رسالة وجهها الى تلميذه علي بن الامام السرقسطي، قبيل رحلته الى المشرق، بين له فيها طريقاً في الحياة يؤدي الى الاتصال بالفعل الفعال، او التعقل الخالص للمعقولات[3].

2- تدبير المتوحد:

جمع ابن باجة ارائه فيه، ولكنه لم يتمه، ولا كتبه بلغة سهله، وهو يشبة (المدينة الفاضلة) للفارابي، الا ان الفارابي فصل بحث الالهيات عن بحث السياسة، واهتم بالمدن (الدول) بينما ان باجة اهتم بسياسة المدينة (حياة الفرد في

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 608.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 337 ؛ امين، ظهر الاسلام، 3 / 530.

(3) ينظر: امين، ظهر الاسلام، 3 / 531 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، ص338.

المجتمع) ثم صرف ارائه الفلسفية في اثناء ذلك [1] ثم تعرض للمدينة ووصفها على نحو مختصر من جمهور افلاطون، وعنده ان المدينة الفاضلة هذه قد خلت من صناعة الطب وصناعة القضاء، لان اهلها لا يمرضون لاغتذائهم بالاغذية الصحيحة ولعدلهم في تصرفاتهم، فأهلها في الابدان عادلوا الاحكام[2].

ومما يتناسب اسم الكتاب (تدبير المتوحد) انه يصح بالبعد عن الناس ورأي الخبر في ان المتوحد يعيش وحده حتى ولو اضطرته الظروف ان يكون قيماً وسط الجماعة، لان الغاية القصوى للانسان الكامل هي اعمال العقل والتامل، وهي لاتاتي الا بالدرس والفكر ولا يكون ذلك الا بالتوحيد[3].

ان كتاب تدبير المتوحد، لم يكن معروفاً منه لحد الان الا شذرات اقتبسها موسى الزبوني وترجمها الى العبرية في القرن الثامن عشر الهجري / الرابع عشر الميلادي، وجعلها في نهاية شرحه على ابن طفيل، وقد انتفع بها مونك، ولكن اسين بلاثيوس عثر على نصه العربي ونشره في مدريد سنة 1946م، واليك ملخص اراء ابن باجة في هذا الكتاب كما عرضها اسين بلاثيوس: "يفترض ابن باجة وجود مدينة فاضلة اوكيان سياسي هو المثل الاعلى للدولة، وفي هذه المدينة المثالية لا تمس الحاجة الى أي من طوائف الاطباء لثلاث: اطباء البدن لان الرعايا لا رذائل لهم، ومن ثم فهم لا يمرضون، واطباء العدالة، وهم القضاة، لان جميع علاقات المواطنين قائمة على الحب ولا يقع الخلاف بينهم اصلاً، واطباء النفوس وهم الحكماء لان المتوحدين يكونون كاملين، وهو يعتبر اولئك المتوحدين

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 608.
(2) امين، ظهر الاسلام، 3، 530.
(3) امين، ظهر الاسلام، 3 / 531.

وكانهم ثوابت، أي نباتات او نماذج مختاره تعيش وسط المجتمعات الاخرى التي يشوبها النقص، وهم لا بد لهم من ان يسترشدوا بقواعد الجمهورية الكاملة، حتى لا تمس حاجاتهم الى أي طبيب، أي انهم يسيرون الى شيء يشبة ما يسمى في مصطلح الصوفية بالغرباء "[1].

3- قول في اتصال العقل بالانسان:

نشر نص هذه الرسالة اسين بلاثيوس مع ترجمة اسبانية سنة 1942م، فهو يثبت فيها - كما يقول اسين- ان العقل الانساني، وان كان مجرد قوة او استعداد لتقبل المعقولات، فانه اذا اتحد بالمعقولات، يصير صورة الصور كما هو الحال في العقل الفعال، بمعنى انه يصير بمثابة محل المثل ومكان المعقولات، وهو ما تصوره افلاطون في محاورة طيماوس ورفض ارسطو قبوله لانه لا يتفق مع الاساس التجريبي لرأيه في النفس، هذا وفي مذهب ارسطو في النفس تناقض غموض، كانا سبباً في تلك المحاولات المضطربة التي اضطر اليها المشاؤون في العصور الوسطى عند ما ارادو تعرف حقيقة رأي ارسطو في النفس وعرضه عرضاً منهجياً منسقاً، والتوفيق بينه وبين ما جاءت به الاديان من الاعتقادات لخلود النفس، وهو انكره الاسكندر الافروديسي، اكبر شراح ارسطو في مؤلفه المسمى (كتاب النفس) الذي كثير ما يذكره الفارابي وابن باجة وابن رشد في سياق مناقشاتهم لتلك المشكله الجوهرية، وهي مشكله طبقة التعقل الخالص ووظيفة العقل المستفاد ووحدة العقل الفعال [2].

---

(1) ينظر: بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 341 – 342.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 338.

وفي هذه الرسالة – كما في غيرها من كتب ابن باجة – روح سارية من التدين تستوجب تصحيح الاراء القديمة التي قررها مونك، والتي تتهم ابن باجة بأنه وجه الفلسفة توجيها يتعارض مع نزعات الصوفية.

جـ عصر الموحدين:

دخل الفكر الفلسفي عصره الذهبي في عهد الموحدين، وتمتع الفلاسفة بمكانة مرموقة، واعطيت لهم الحرية الكاملة في عملهم، شريطة ان لاينشرو هذه التعاليم على العامة لان الموحدين، كانوا يعتبرون الفلسفة نوعاً من الحقائق الباطنية المحصورة في فئة المتنورين(1).

اما طلاب العلم فقد اهمل اكثرهم الفلسفة، تحت تأثير الفقهاء، وكان هذا في المغرب على الخصوص اما في الاندلس، فان اهلها اجبلوا على حرية الرأي والتفكير، رغم تزمت الفقهاء المصطنع(2).

وازدهرت الفلسفة في عهد ابي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، ازدهاراً منقطع النظر، وبرز فيها فيلسوفان من اشهر مفكري الاندلس، واعظم فلاسفة الاسلام هما: محمد بن عبدالملك بن طفيل (ت: 581هـ/ 1185م)، وابو الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت: 595هـ/ 1198م).

كان ابو يعقوب يوسف محباً للفلسفة، فجمع الكثير من مؤلفاتهم، فاجتمع له على حد قول عبد الواحد المراكشي، منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر(3). ويروي المراكشي ثقافة ابي يعقوب الفلسفية الحكاية التالية نقلاً عن ابو الوليد بن رشد اذ يقول:

---

(1) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 349 -350 ؛ الكبيسي، التطورات السياسية، 204.
(2) حركات، ابراهيم، المغرب عبر التاريخ، جـ1، (الدار البيضاء: 1965م)، 387.
(3) المعجب، 238 ؛ سالم، تاريخ المسلمين، 291.

" لما دخلت على امير المؤمنين ابي يوسف، وجدته هو وابو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما، فأخذ ابو بكر يثنى علي ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله الى ذلك اشياء لا يبلغها قدري، فكان اول، ما فاتحني به امير المؤمنين، بعد ان سألني عن اسمي واسم ابي ونسبي، اذ قال لي: ما رأيهم في السماء – يعني الفلاسفة- اقديمة ام هي حادثه ؟ فادركني الحياء والخوف، فأخذت اتعلل وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم اكن ادري ما قرر معه ابن طفيل ففهم امير المؤمنين مني الورع والحياء، فألتفت الى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله ارسطوطاليس وافلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج اهل الاسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم اظنها في احد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرعين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك فلما انصرفت امر لي بمال وخلعه سنية ومركب "(1).

وكانت في نية ابي يعقوب تلخيص كتاب ارسطو، ولكنه فضل ان يكلف بذلك ابن رشد وذكر له ان الذي منعه من القيام بذلك كبر سنه ومهامه كخليفة وبذلك قال ابن رشد: " استدعاني ابو بكر بن طفيل يوماً وقال لي: سمعت اليوم امير المؤمنين يتشكى من قله عبارة ارسطوطاليس، او عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض اغراضه ويقول: لو دفع لهذه الكتب من يلخصها، ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهماً جيداً، لقرب مأخذها على الناس، فأن كان منك فضل قوة لذلك فافعل، واني لارجو ان تفي به لما اعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك الى الصناعة، وما يمنعني من ذلك الا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة، وصرف غايتي الى ما هو اهم عندي منه قال ابو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطوطاليس "(2).

(1) المعجب، 242 -243.

(2) المراكشي، المعجب، 243 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 354.

هكذا انتشرت العلوم الحكيمة انتشاراً كبيراً لم يبلغه في أي عصر اخر، حتى لقد كان هذا عصرها الذهبي في المغرب، فقد اربى عليهم في ذلك كاربـاء المأمون على سائر العباسيين يوسف بن عبد المؤمن الذي ناصر علو الفلسفة، وكان هو نفسه محققاً لكثير من اجزائها مشاركاً في جملة من فنونها وبذلك يقول المراكشي:

" فأستظهر من الكتاب المعروف بالملكي اكثره، مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ثم تخطى ذلك الى ما هو اشرف منه من انواع الفلسفة، وامر بجمع كتبها، فأجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الاموي "[1].

وكان ممن صحب ابو يعقوب يوسف من العلماء المثقفين ابو بكر محمد بن طفيل، احد فلاسفة الاسلام، صاحب التصانيف في انواع الفلسفة من الطبيعيات والالهيات[2]. وبهذا الصدد يقول المراكشي: " وكان امير المؤمنين ابو يعقوب شديد الشغف به والحب له، بلغني انه كان يقيم في القصر عنده اياماً ليلاً ونهاراً لايظهر، وكان ابو بكر هذا احد حسنات الدهر في ذاته وادواته "[3].

ولم يزل ابو بكر بن طفيل يجلب لابي يعقوب يوسف العلماء من جميع اقطار الارض وينبه عليهم ويحضه على اكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نبه على ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد، ممن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم[4].

---

(1) المعجب، 238.

(2) المراكشي، المعجب، 240 ؛ الصلابي، المرابطين والموحدين، 359.

(3) المعجب، 240 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 355.

(4) المراكشي، المعجب، 242.

اما ابو يوسف يعقوب المنصور، فكان في ميدان الفلسفة اقل معرفة من والده ويروي المراكشي ايضاً، ان ابن رشد عندما كان بصدد شرح كتاب الحيوان لارسطو من جملة ما اضافه اليه في حديثه عن الزرافة قوله " وقد رأيتها عند ملك البربر " وكانت هذه العبارة في نظر المنصور اهانه في حق الموحدين، فاستعداه بقرطبة، واوقفه على هذه العبارة، ثم طرده من مجلسه شر طرده، وامر بعد ذلك باحراق جميع كتبه الفلسفية ولكن سرعان ما ندم على ذلك، وارسل من مراكش يستدعي ابن رشد لاسترضاءه فلما كان في الطريق اليه توفي عام (595هـ/ 1198م) عن سن الثمانين[1].

ان انحراف يعقوب المنصور عن علم الفلسفة وسجنه لابن رشد، وحرق كتب الفلسفة وقتل ابي العلاء المأمون بن حبيب الفيلسوف، ادى الى خمول حركة الفلسفة فيما بعد فتوارى كثير من طلبة العلم ممن كانوا يشتغلون بها[2].

واخذت الصوفية مأخذاً من فلسفة الموحدين، فقد ذكر ابن عربي عن شخصية ابي الحسن علي بن خليل المسفر السبتي بان له كتابين: منهاج العابدين، والمضنون الصغير، وكلاهما ينسب خطأً الى الغزالي، اما اروع اثر شعري فلسفي لهذا الفيلسوف، الذي يسود الغموض حياته فهذه القصيدة النونية، وفي هذه القصيدة تعكس السمو الروحي الذي تتسم به شخصية الفيلسوف الذي يقول بوحده الوجود في ابياتها الاخيرة:

---

(1) المعجب، 305.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 623 ؛ سالم، تاريخ المسلمين، 291 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 355.

اتضنـــون بأنـــي ميـــت ليـــس ذاك الميت والله انـــا
انا في الصور وهذا جسـدي كان لبسي وقميصـي زمنـا
اشكر الله الذي خلقـــني وبنى لي في المعالـي ركنـا
كنت قبل اليوم ميتاً فيكـم فحييت وخلعـت الكفنـا
فأنا اليـوم اناجـي مـلأ وارى الله جهـاراً علنـا (1).

1ـ ابن طفيل (حياته ومؤلفاته):

ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي، ولـد بـوادي أش من اعمال غرناطة نحو سنة (500هـ/ 1106م)، وقضى اكثر ايام حياته الاولى يدرس الطب ويطبب ونعرف انه مارس الطب في غرناطة، وكان طبيب واليها، وقد قادته شهرته الى شغل هذاالمنصب(2).

وفي اوائل سنة (549هـ/ 1154م)، منذ ايام عبد المؤمن بن علي، اتصل ابن طفيل ببلاط الموحدين واصبح كاتباً لاسرار ابي سعيد بن عبد المؤمن والي سبتة وطنجة، وحوال سنة (559هـ/ 1163م)، شغل منصب طبيب البلاط ووزير الخليفة الموحدي ابو يعقوب يوسف، وترفع عن تطبيب العامة، وفي سنة (565هـ/ 1169م)، قدم ابن رشد لدى البلاط الموحدي، علماً انه سيخلفه في منصب طبيب البلاط سنة (578هـ/ 1182م) واستمر ابن طفيل يشغل منصب الوزير الى ان توفي سنة (581هـ/ 1189م)، ونظراً لتقديره وشهرته الكبيرتين فقد حضر السلطان الموحدي يعقوب المنصور جنازته(3).

---

(1) حركات، المغرب عبر التاريخ، 1 / 390.

(2) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، 2 / 69 ؛ هيرنايديس، الفكر الاسلامي،2 / 1105.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 623 ؛ هيرنايدس، الفكر الاسلامي، 2 / 1105.

الف ابن طفيل كتباً مختلفة حول علم الهيئة والطب، كما انه يحتفظ بفاس بمخطوط تفسيره (ارجوزة في الطب) لابن سينا، لكن الذي وهبه تلك الشهرة العالمية هو كتاب (رسالة حي بن يقظان) [1]، "وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الانسان المرتجلة وفي تطور العقل الانساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ الى اعلى المراتب المعرفية، فهذا وامثاله عد مؤرخوا العلم ان ابن طفيل من جبابرة التفكير في العصور الوسطى [2]".

ويذكر المراكشي تصانيف ابن طفيل بقوله: "ورايت لابي بكر هذا تصانيف في انواع الفلسفة من الطبيعيات والالهيات وغير ذلك، فمن رسائله للطبيعيات رسالة سماها رسالة (حي بن يقظان) غرضه فيها بيان مبدأ النوع الانساني على مذهبهم، وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن، ومن تصانيفه الالهيات، رسالة في النفس رأيتها بخطه رحمه الله، وكان قد صرف عنايته في اخر عمره الى العلم الالهي، ونبذ ما سواه، وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة، معظماً لامر النبوات ظاهراً او وباطناً، هذا مع اتساع في العلوم الاسلامية" [3].

أ – تكوينه واتجاهه الفكري:

لقد كان ابن طفيل المفكر الاول في تطوير الفكر الاندلسي حيث كتب في هذا الصدد: "ولا تظن... ان احداً من اهل الاندلس كتب شيئاً فيه كفاية، وذلك ان من نشئا بالاندلس من اهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة

---

(1) هيرنايديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1105.

(2) ينظر: فروخ، تاريخ الفكر العربي، 112 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 349 – 350.

(3) المعجب، 240.

فيها، خلف من بعدهم خلق زادوا بشيئ من علم المنطق فنظروا فيه... ثم خلف من بعدهم خلق اخر، احذق منهم نظراً واقرب الى الحقيقة، ولم يكن فيهم اثقف ذهناً ولا اصح نظراً ولا اصدق رؤية من ابي بكر بن الصائغ... مع اني لم التقي به شخصياً" [1].

كان ابن طفيل متحققاً بجميع اجزاء الفلسفة، قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة منهم ابي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة[2]. ويعتبر المفكر الاندلسي الاول الذي كان يعرف كتب ابن سينا ويستعملها على نطاق واسع مثل كتاب الشفاء او على الاقل مقدمة منطق المشرقيين [3].

ورسائل حي بن يقظان سلامان وابسال والطير: وقد اخذ ابن الطفيل من المؤلفين الاولين اسماء شخصيات كتابه، وكذلك بعض افكاره، ولكن الامر لا ينطبق على حكايات ابن سينا، فضلاً عن ان ابن طفيل قد اضاف الى فكرة الوجود الواجب الوجود المقتبسة من مؤلف غير منشور لابن سينا والذي يحمل عنوان (الحكمة المشرقية)، فيما يتعلق بكتابات ارسطوطاليس، فقد تكلف الشيخ ابو علي (ابن سينا) بشرح مضمونه لنا، ويتبع طريقة فلسفته في كتاب الشفاء ويقول في مقدمة هذا الكتاب، في نظري ان الحقيقة (المطلقة) هي شيئ مختلف عن الذي يطرحه هذا الكتاب الذي وضع اتباعاً لمبادئ المشائين، فالذي بنبغي معرفة الحقيقة الخالصة فعليه قراءة كتاب الحكمة المشرقية [4].

---

(1) هيرنايديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1105.

(2) المراكشي، المعجب، 240.

(3) هيرنايديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1105.

(4) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1106.

بلغ ابن طفيل من محاسنته للعامة انه لم يشرح بنفسه فلسفة ارسطو، بل اشار على تلميذه ابن رشد بذلك، غير انه في فلسفته في رسالة (حي بن اليقظان) سلك بسبيل اخر انه احب ان يقطع الرجل الحكيم صلته بالعامة وان ينفض يده من احلامهم.

وقد حاول ابن طفيل ان يوجد نظاماً فلسفياً يقصه خطوة خطوة، ثم توفر على ناحية واحدة من الفلسفة، على النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الانسان، وبيان كيف ان الانسان يتدرج في التأمل والتفكير في المعرفة من الاحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع ان يتصل، من طريق الفعل بالله. لقد قصد ابن طفيل ان يتصل من طريق العقل بالله، لكنه عجز عن ذلك فانقلب الى التصوف ليعرف به الله [1].

واعجب ابن طفيل بابن سينا، فأن كتابه (حي بن يقظان) كان وسيلة الى " بث الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا... وان من اراد الحق الذي لاجمجمة فيه فعليه يطلبها والجد في اقتنائها " وكذلك ابن طفيل معجباً بابن باجة، وقد وافقه في ان العامة خطر على الرجل الفائق الفطره، وكان ابن باجة يحاول نفعهم ما امكن، اما ابن طفيل نفض يده من امكان اصلاحهم [2].

وحاول ابن طفيل ان يعرف كل شيئ من العالم المادي وعالم العلل والاسباب بالعقل لكنه عجز عن ذلك لما اراد البرهان على وجود الله، فانقلب صوفياً وعرف الله من طريق القلب.

---

(1) فروخ، تاريخ الفركر العربي، 624.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 623 – 624.

اما علم ابن طفيل فكان واسعاً وخصوصاً في الناحية الطبيعية وفي علم الحياة على الاخص، ويبدو من رسالة حي بن اليقظان انه اطلع على اكثر ما خلفه اليونان والعرب من الاثار الفلسفية اطلاعاً بصيراً ناقداً. من اجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الاراء والمفاضلة بينها[1].

ومع ان فلسفة ابن طفيل كانت مادية الى اقصى حدود المادية، الا انه كان شخصياً ديناً تقياً. حاول التوفيق بين الفلسفة والشريعة، شأن اكثر فلاسفة الاسلام، الذين اتخذوا هذا المذهب خشية بطش الولاة ومحاربة الفقهاء، فكان يتوفر على ثقافة عالية واسعة وكان يجمع بين الفلسفة والطب والادب وعدة معارف اخرى[2].

ب- نقد ابن طفيل للفلسفة والفلاسفة:

يقول ابن طفيل: كان التأليف الفلسفي معدوماً في المغرب وخصوصاً في (ما وراء الطبيعة) لا يظفر السير منه الا لفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيئ منه لم يكلم الناس الا رمزاً، خوفاً من الفقهاء والعامة، لان الاسلام منع الخوض في نتائج المكاشفة، ثم شاع المنطق وشاع معه علم الكلام، ولكن لم يصل الى المغرب من كتب المشارقة وكتب اليونان ما ينفع الغلة في الكشف والمشاهدة ولا نشأ في الاندلس نفسها احد من ذوي الفطر الفائقة قبل ابن باجة[3].

ولم تكن الفلسفة التي وصلت الى المغرب من كتب ارسطو وافيه بالمراد من الكشف عن حقيقة اتصال العقل بالله وحقيقة المشاهدة والحضور في صور الولاية.

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 624.

(2) المراكشي، المعجب، 420.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 627.

ولم تكن كتب الفارابي ايضاً وافيه بالمراد، وكان اكثرها في المنطق، ان ما كان منها في الفلسفة الخالصة، فكان كثير الشكوك والاضطراب وخصوصاً فيما يتعلق بالخلود بعد الموت. زعم الفارابي في كتابه (الملة الفاضلة) (اراء اهل المدينة الفاضلة) ان النفوس الشريرة تخلد في العذاب ثم صرح في (السياسة المدنية) انها منحلة وصائره الى العدم، وانه الاتقاء الا النفوس الكاملة، ثم وصف في (كتاب الاخلاق) شيئاً من امر السعادة الانسانية وانها انما تكون في هذا الدار... هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وانها بزعمه للقوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها [1].

وكتاب (الشفاء) لابن سينا لا يفي بالغاية التي يتطلب الناس الحكمة المشرقية، وتكفل ابن سينا بشرح كتب ارسطو، ولكن لم يعين بكل ما جاء فيها، وفي كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ الينا عن ارسطو، ومن قرأ كتب ابن سينا فعليه ان يتفطن لباطنها والا فهو لا يصل الى الكمال[2].

وقد بلغ الحلاج وابو زيد البسطامي وغيرهما في التصوف حال المشاهدة والكشف، ولكن لم يكونوا ممن حذقتهم العلوم، فقالوا في تلك الحال بغير تحصيل وباحوا بما رأوا تصريحاً واوهموا الناس امكان حلول الله في البشر، قال الحلاج "انا الحق... وليست في الجبة الا الله" وقال ابو زيد البسطامي: "سبحاني ما اعظم شأني" [3].

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 562 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 628.
(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 419 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 628.
(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 628.

وبلغ الغزالي من التصوف حال المشاهدة ايضاً، ولكن لم يبح بمثل ما باح به الحلاج والبسطامي، اذ كان ممن ادتهم المعارف وحذقتهم العلوم، ولذلك لم يزد بعد وصوله الى هذه الحالة على ان تمثل بهذا البيت.

وكان ما كان مما لست اذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

ويأخذ ابن طفيل عن الغزالي انه بنى كتبه على عقلية الجماهير. ثم هو" يربط في موضع ويمل في اخر ويكفر باشياء ثم ينتحلها" فمن جملة ما كفر به الفلاسفة مثلاً، انكارهم لحشر الاجساد واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ولكنه عاد فقال في اول (كتاب الميزان) ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع بعدئذ اعلن في (المنفذ) ان اعتقاده كأعتقاد الصوفية، والغزالي كثير الرمز والاشارات في كتبه حتى انه لا ينتفع بها الا من وقف عليها اوسمعها منه، او كان معداً لفهمهما بالفطرة الفائقة، ومن اضطرابه قوله في اتصاف الواصليين البالغيين حال الكشف – انهم وقفوا على ان هذا الموجود (الله) متصف بصفة تنافي الوحدانية المحض[1].

على ان ابن طفيل يمتدح نظرية الغزالي في شك ويقول: فأن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة [2].

ويقدر ابن طفيل ان ابن باجة بلغ رتبة (الاتصال العقلي) ولكن بطريق العلم النظري والبحث العلمي لا بطريق الذوق والمشاهدة، الذي عابه ابن باجة على الغزالي، فأبن باجة يعتقد ان فهم حقيقة الوجود يكون بالعقل والتفكير لا بالتأمل (الخيالي) وأماتة الحواس، غير انه لم يفسر هذه المرتبة التي عرضها[3].

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 628 -629.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 629.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 269.

ولم يكن في زمن ابن باجة في الاندلس من هو اثقب ذهناً واصح رؤية منه، ولكنه مات قبل ان يقول كل ما عرفه، واكثر كتبه ناقصة، او وجيزة العبارة او معقدة التركيب.

وهناك نفر من الحكماء عاصروا ابن باجة، وقيل انهم كانوا في مثل درجته، ولكن لم ير ابن طفيل لهم تأليفاً، ثم يقول ابن طفيل "واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا كابن رشد مثلاً فهم بعد في حد التزايد او الوقوف على غير كمال، او ممن لم تصل الينا حقيقة امره "[1].

ج- رسالة حي بن يقظان:

لقد استعان ابن طفيل بنسق كتابات ابن سينا (الرمزية) وذلك من اجل توفيقها مع السياسة الموحدية ذات الاتجاة التقليدي (النقلي) بالنسبة الى عامة الناس والتي لا تخول حرية الفكر للعالم، ما دام لا يستطيع نشر افكاره للعامة ولا يثير الفضائح، وكذلك لاتباعة طريقة الباطن الفلسفي حيث نجده يقول: "هذه الاوراق اليسيرة من الاسرار عن حجاب لطيف يهتك سريعاً لمن هو من اصله وبتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه "[2].

يعالج ابن طفيل في هذه الرسالة المفصلة مشكلة شغلت بال الفلاسفة المسلمين، الا وهي صلة الانسان بالعقل الفعال وبالله، فالاسس التي بنى عليها ابن طفيل قصته حي بن يقظان وفلسفته ممزوجة بالتصوف والتقشف وبالحياة الروحية، وهو متفائل مؤمن بالانسان[3]. اما طريقة معالجته لهذه القضية فكانت

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 629.

(2) هيرنايديس، الفكر العربي، 2 / 1106.

(3) امين، ظهر الاسلام، 2 / 300.

بان وصف لنا شخصاً واحداً لم يعرف بيئة اجتماعية ولا تأثر بعاداتها، ثم بين لنا كيف ان هذا (الواحد) قد توصل من تلقاء نفسه، وبغير معين سوى عقلـه هـو، الى ان يعرف جميع ما حوله من ادنى دركات الموجودات المادية الحسية الى اعلـى درجات الوجود العقلي.

والقصة الحقيقية لا تمثل حياة فرد ولكنها تمثل تطويراً لانسانية في ادوارها المختلفة [1]. وفي الرسالة لفتات لطيفة منها: ان الانـسان اذا ارتقـى اتـصل بـالله ورأى، فلا عين رأت ولا اذن سمعك، ولا خطر على قلب بـشر، وقـد تقـدم في حياته كثيراً بقوة عقله، واستطاع ان يفهم معنى الموت وغير ذلك[2].

1- سبب تأليف الرسالة:

يظهر بجلاء ان احدى الغايات الكبرى من تاليف قصه حي بن يقظان، ان يقول ابن طفيل ان الانـسان العاقـل الفـائق الفطـرة يـصل عـن طريـق تفكـيره الصحيح الى مرتبة من السعادة كتلك التي يصل اليها الذين يأخذون الشريعة عن الانبياء، وان حظهم من الانتفاع بالشريعة انمـا في حيـاتهم الـدنيا، ليـستقيم لهـم معاشهم ولئلا يتعدى عليهم سواهم، وانه لا يفوز بالـسعادة الاخرويـة الا شـاذ منهم [3].

اما السبب المباشر فأن صديقاً... سأل بن طفيل شيئاً مـن اسـرار الحكمـة المشرقية التي ذكرها ابن سينا في الكشف عن حقائق "الوجود وما يـراه اصـحاب المشاهدة والاذواق والحضور في طور الولاية" وقد احـب ابـن طفيـل ان يحـدث

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 625 ؛ امين، ظهر الاسلام، 3 / 534.

(2) امين، ظهر الاسلام، 3 / 534.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 625.

الناس عن الله رمزاً فيقول: "اذ لا نجد في الالفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة اسماء تدل على الشئ الذي تشاهد به ذلك النوع من المشاهد "[1].

ثم يضرب ابن طفيل لنا مثل الذي يدرك (ما بعد الطبيعة)، بثاقب فكره ومثل الذي يدرك ذلك بالكشف والمشاهدة فيقول:

" فتخيل حال من خلق مكفوف البصر الا انه جيد الفطرة، قوي الحدس. فنشأ مذ كان في بلده من بلدان، وما زال يتعرف اشخاص الناس بها. وكثير من انواع الحيوانات والجمادات وشكل المدينة ومسالكها وديارها واسواقها بحاله من ضروب الادراكات الاخر، حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير وكيل... وكان يعرف الالوان وحدها يشرح اسمائها...

ثم انه بعد ان حصل على هذه المرتبة – فتح بصره... فمشي في تلك المدينة كلها... فلم يجد امراً على خلاف ما يعتقده... غير انه حدث له امران عظيمان احدهما تابع للاخر وهما: زيادة الوضوح... ثم اللذة العظيمة...، فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حال الاعمى الاولى... وحال النظار الذين وصلوا الى طور الولاية... هي الحالة الثانية "[2].

2- ولادة حي بن يقظان ونشأته:

يظهر حي بن يقظان مهجوراً في جزيرة خالية من الناس سواء بسبب تولد تلقائي او لكونه ابن حب شاذ لاحدى الاميرات، والتي لسبب من

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 626.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 627.

الاسباب وضعته في سلة وتركته في المياه، وقد جلب بكاء الطفل ضبية فقدت هي الاخرى صغيرها لهذا تكفلت بارضاعه وتبنيه[1]. دون ان يلتقى اية لغة من أي احد بحيث ان عقله يدفعه تدريجاً لمعرفة ضرورة العيش، محاولاً فهم الكون والحياة، بحيث ادرك العالم الطبيعي وخصائصه، فأدرك ان الاجسام ذوات امتداد ونقل وحركة مقتسرة، وان الحيوان يزيد على الجماد بالحركة الارادية، وللنبات ايضاً نوع من الحركة، وعرف كذلك الصورة والمادة وانهما متلازمان في عالمنا، وان بعض الاجسام مختلف من بعض بالصورة لا بالمادة، وبذلك توصل الى فكرة وجود كائن متعال، خالق كل شي، واهب الحياة، ومن اجله يجب ان يوجه فكره[2].

عرف حي بن يقظان الكواكب اجسام، وان السماء مجموع العالم متناهية لانها جسم، وانها كروية، وان العالم بجملته محدث، وبما ان حركة الاجرام السماوية لا نهاية لها ولا انقطاع، فلا يمكن ان تكون منبعثة منها نفسها (لان كل حركة منبعثة من جسم متناهية) فلا بد لها من محرك ليس في جسم، فحدث العالم محرك الكواكب هو الله، المنزه عن صفات الاجسام، وعلة العالم السابقة عن العالم بالذات لا بالزمان، والله قادر مريد مختار حكيم بريء من جميع نواحي النقص[3].

وبعد ذلك وجهه جهده على معرفة الله، ولكن عجز عن ان يعرفه بحواسه وعقله كما عرف الموجودات المادية والمتعلقة بالمادة (كالاسباب والعلل والصورة والروح).

(1) هيرنايديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1106 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 349 ؛ امين، ظهر الاسلام، 534.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 349 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 630 – 631.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 631.

اعتقد حي بن اليقظان ان نفسه غير محسوسة (لانها ادركت اشياء غير محسوسة). غير ان نفسه الان متصلة بجسده فلا يمكن ان تدرك الله البرئ من كل اتصال بالمادة، غير انها اذ فارقت البدن امكنها حينئذ ان تدرك الله. وحاول حي بن اليقظان ان تطرح نفسه الجسد مؤقتا، فلجأ الى نوع من الرياضة يغنيه حيناً من الزمن عن الاستجابة الى حاجات البدن ويجعل حال نفسه اقرب الى حال الكواكب التي اعتقد انها اقرب الى الموجود الاول[1]، وانها ترى الموجود الاول. وتشبه حي بالكواكب في الامور الثلاثة التالية:

1- اجتزأ بالضروري من الطعام والشراب (لان الكواكب لا تشرب ولا تأكل).

2- جعل يدور في الجزيرة (لان الكواكب تدور).

3- جعل يديم التفكير في الموجود الاول.

بهذه الرياضة المجهدة ضعفت حواسه واستطاع ان يستغرق بفكرة في التأمل العقلي، حتى كان ينسى كل ما حوله، ثم نسى نفسه احياناً، فأذا فعل ذلك " غابت عن ذكره وفكره السماوات والارض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وتلاشى الكل واضمحل، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود، الثابت الوجود، ففهم كلامه، ولم يمنعه من فهمه انه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام.

وكان كلما استغرق في حالته هذه شاهد مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولاخطر على قلب بشر " وهنا يذكر ابن طفيل ان هذه الحالة لا يمكن ان توصف

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 349 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 631.

الا رمزاً ومن طريق التمثيل فيقول " فشاهد حي بن يقظان عوالم بريئة من المادة: وشاهد الفلك الاعلى ذاتاً بريئة من المادة ليست هي ذات الحق (الله) ولا هي نفس الفلك – ولكنها ليست غيرهما ايضاً وشاهد ان ذات الحق منعكسة في مادونها من الافلاك – ابتداء من فلك النجوم، الثوابت المجاورة للفلك الاعلى حتى فلك القمر المجاور لارضنا – كما تنعكس الصورة في المرايا المتقابلة "[1].

وكان يمارس في جزيرة مجاورة، دين بشر به رسول موحى اليه من الله وكان يعيش فيها سلامان وابسال، فهذا الاخير كان (اشد غوصاً في الباطن واكثر عثوراً على المعاني في حين كان سلامان اكثر احتفاظاً بالظاهر[2].

وعندما وصل ابسال الى جزيرة حي بن يقظان، التي به وعلمه كيف يتكلم، ورأيا ان مبادئهما متفقه، لكن عندما رحل حي بن يقظان الى الجزيرة المجاورة التي يحكمها سلامان انقبض سكانها عن قبول المعنى الحقيقي للحكمة المطلقة. وقد كانت هناك مسألتان اثارت اعجاب حي بن يقظان، الاولى ان ذلك الرسول كان يستعمل رموزاً عند حديثه مع الجمهور كما انه امتنع بشكل جد واضح عن كشف الحقيقة، والثانية، انه التزم حدوداً في بعض التعاليم والفروض الطقوسية، سامحاً بذلك بفرصة اكتساب الثروة، وهذا واضح في جوابه الذي سيأتي من بعد حيث يقول: ان الحكمة المطلقة خاصة بالحكماء، في حين يجب على العامة ملازمة ما هو عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة، وقلة الخوض في ما لا يعنيهم، والايمان بالمتشابهات والتسليم بها، والاعراض عن البدع والاهواء، والاقتداء بالسلف الصالح وتجنب محدثات الامور، فالموافقة

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 631 -632 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 349.
(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1106 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 632 -633.

الجوهرية توجد فقط بين العقل روح الشريعة، وليس بين العقل واعتقاد العامة[1].

والاساس الفلسفي بهذه القصه هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين الذين نهجوا على مذهب الافلاطونية الحديثة، وقد صور ابن طفيل الانسان الذي هو رمز العقل في صورة حي بن اليقظان (واليقظان هو الله) ورمى ابن طفيل من ورائها الى بيان الاتقان بين الدين والفلسفة وهو موضوع شغل مفكري المسلمين كثيراً[2].

اما الغالب القصصي الذي اتخذه ابن طفيل سبيلاً لعرض اراءه الفلسفية، فقد درسه الاستاذ غرسيه غومس، دراسة علمية بالغة العمق، وذهب فيها الى ان هذا الهيكل العام للقصة مأخوذ من قصة (الصنم والملك وابنته)، وهي احدى الاساطير التي نسجت حول شخصية الاسكندر الاكبر، ولابد انها كانت معروفة عند اهل الاندلس، وتناولها ابن طفيل وصاغها في قالب رمزي، وفي هذا يقول غرسية غومس "وقد وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الادبية – ذات الحيوية المنفصلة والتي تبدو حقيقة، وان كانت من نسج الخيال – السبيل الى عرض نظرية المفكر المتوحد ونظريات فلسفية اخرى، وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحد في كتابات ابن سينا وابن باجة، وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقاً، بل ضمت هذه الحكاية موضعاً مناسباً استطاع ابن طفيل ان يفرغ فيه افكارة، ومن هنا نتج التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الافكار

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 633.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 350.

الفلسفية، الذي استطاع باسلوبه العذب الذي يفيض ابتكار ومنطقاً وقوة شاعرية، ان يخلق منها اثراً من اعظم، ما اطلعته العصور الوسطى "[1].

د- فلسفة ابن طفيل:

فلسفة ابن طفيل موجودة كلها في قصة حي بن يقظان، ومندرجة هناك حسب التطور الصاعد للعقل البشري، فهو يعرض معارفه العلمية وبخاصة النظريات الاحيائية منها كامكانية التولد واصل الجنس الانساني وتطوره انطلاقاً من مادة خفية ومتجانسة، وبعد ذلك يستعمل الاتجاه التطوري لشرح النمو النفسي للانسان وكذلك الانتشار التطوري للقوى الروحية[2].

نظرية المعرفة:

تكون المعرفة عند ابن طفيل من طريقين: طريق الحواس بالاختبار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلق بالاجسام، وطريق الذات (النفس) بالحدس غير المتصل بالحواس (فيما يتعلق بالمدارك والموجودات البريئة من المادة) أي الاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الاسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجود النجار من وجود الخزانة). والاستشراق عند ابن طفيل من الحدس، ولكنه خاص بذوي الفطرة الفائقة[3].

اذن المعارف الاولى التي يتوصل اليها حي بن يقظان والانسان بصفة عامة هي كالاتي: المهارات الناتجة عن التجربة، بعد ذلك تأتي الطبيعة واخيراً الماوراء الطبيعة.

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 350 – 351.

(2) هيرنانويس، الفكر الاسلامي، 2 / 1107.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 634 – 635.

وهكـذا يتوصـل الى معرفـة الـنفس بـدرجاتها الثلاثـة المتعاقبـة النمائيـة والحسية والعقلية، فهذه الاخيرة تستطيع ادراك فكـرة الانتمـاء الى الكـون، والله الـذي يـتحكم في كـل شـيء، المحـرك الاول والعلـة الاخـيرة، وذلـك بتحليـل الخاصيات الالهية الاساسية[1].

وعندما ادرك حي بن يقظان وجود الله، يتبين له انه ادركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك ان ذاته التي ادركه بها امر غـير جـسماني لا يجـوز عليه شئ من صفات الاجسام، وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجـسمانية، فأنها ليست حقيقة ذاته وانما حقيقـة ذات ذلـك الـشئ الـذي ادرك بـه الموجـود الواجب الوجود، وانطلاقاً من تلك اللحظة اختار الطريق الوحيد مخصـصاً كـل الافعال الاساسية الى ما هو واجب[2].

2- الرياضيات:

ابن طفيل مهندس وعالم فلكي، وقد بنى ارائـه في الفلـك علـى الهندسـة، ويرى ان كل جسم متناه لانه قد فرضت فيه الخطـوط (لان محـدود بـاجزاء مـن الخطوط) لان كل جسم لا نفرض فيه الخطوط باطل (لا يمكن ان يوجد اجـسام لها اضلاع غير متناهية). وعلى هذا تكـون الاجـسام الـسماوية متناهيـة وتكـون السماء نفسها (العالم بجملته) متناهية[3].

وشكل العالم كروي ودليل ابن طفيل على ذلك ان الكواكب الـتي تطلـع من المشرق وتغيـب في المغـرب (في رأيـه) اذا اطلعـت علـى سمـة الـرأس (أي

---

(1) هيرناندیس، الفكر الاسلامي، 2، 1107.

(2) هيرناندیس، الفكر الاسلامي، 2، 1107.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 6025.

عمودية على انحناء الرأس) كانت الدائرة التي تقطعها تلك الكواكب في السماء اكبر من الدوائر التي تقطعها الكواكب التي تطلع على اليمين او الشمال، وكذلك الشمس والارض كروية[1].

وترك ابن طفيل رأي بطليموس القائل بان الافلاك متداخلة (ذات مركز متعدد) إلى رأي ارسطو القائل بأن الافلاك متمركزه (ذات مركز واحد).

وقد ظل ابن طفيل يعتقد ان للنجوم نفوسا وانها تعرف الله، وان العالم يشبه انساناً كبيراً وان ما فيه من ضروب الافلاك المتصل بعضها ببعض هو بمنزلة اعضاء الحيوان[2].

3- الطبيعيات:

قرر ابن طفيل ان الموجودات سلسلة متصلة، فراها تميل الى اعلى او الى اسفل، وحاول تجريدها من كل صفة ليدرس حقيقة جوهرها، فلم يستطع ان يجد جسماً يعرى من (الثقل والخفة) معا، وقاده الدرس الى انهما عرضان لمعنى الجسيمة بل صورتان، فلاحت له صور الاجسام على اختلافها، وشعر انها لا تدرك بالمس كالاجسام، وانما تدرك بضرب من النظر العقلي، فاهتدى الى العالم الروحاني وعرف النفس ووظائفها وقوة الجماد او الطبيعة او علاقات بعضها ببعض[3].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 6025.

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 635.

(3) الشمالي، عبده، درسات في التاريخ الفلسفة العربية واثار رجالها، (بيروت: 1965م)، 626.

يـرى ابـن طفيـل للحـرارة ثلاثـة اسـباب: الحركـة وملاقـاة الاجـسام (الاحتكاك) والاضاءة (الاشعاع). اما الاجسام التي تقبل الحرارة فهي الاجـسام الكثيفة غير الشفافة. من اجل ذلك يلاحظ ابن طفيـل ان طبقـات الهـواء العليـا ابرد من طبقات السفلى، لان الحرارة لاتسخن في رايه الهـواء مباشـرة، بـل هـي تسخن الارض اولا ثم تشع الحرارة من الارض اى الهـواء، وكـذلك لاحـظ ان الاشعاع اذا كان على مـسامته رؤوس النـاس (أي اذا كـان علـى زوايـا قائمـة) كانت الحرارة التي تصحبه اشد لان كمية الاشعاع التي تـصل الى الارض تكـون اعظم[1].

وهو يقول بالنشوء المرتجل، وبتطور الاحياء، فان جنس الحيـوان وجـنس النبات متفقان في الاغتذاء والنمو، الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به، مثل تحرك عروقه الى جهة الغـذاء واشباه ذلك، فظهر له ان النبات والحيوان شيء واحد[2] ويرى ابن طفيل ايـضا، ان نشاة الانسان تخضع في تطورها لعوامـل طبيعيـة مـن البيئـة، وان الانـسان لا يستطيع ان يتعلم امرا ما الا اذا تعلم امرا اخر سابقا عليه ضرورة، ثم ان التربيـة الاجتماعية تربية مصطنعة لا توافق طبيعة البشر، ولـو ان البـشر تركـوا ينـشاون نشأة فطرية حرة (كالتي نشاها حي بن يقظان) لكانت حالهم العقلية اعلى بما هي عليه اليوم[3].

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 635-636.

(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 626.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 636.

وكان ابن طفيل لا يزال يعتقد ان القلب اعظم ما في الجسد، وانه مسكن الروح، اما مرد الحواس فكان في الدماغ " على العراق التي تسمى عصبا، ومتى انقطعت تلك العراق او انسدت تعطل ذلك العضو " الذي يتصل بالدماغ من طريق العصب المقطوع، والاعصاب تستمد الروح من بطون الدماغ. لان الدماغ موضع تتوزع فيه اقسام كثيرة[1].

4- ما وراء الطبيعة:

العالم عند ابن طفيل متناه محدود لانه جسم، وهو على شكل الكرة، والعالم محدث بمعنى ان له فاعلا الا انه قديم قدم فاعله. وهو متأخر عن فاعله بالذات فقط لا بالزمان (أي ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن كثير ولا قليل) والعالم لا يمكن ان ينعدم، ولكن يمكن ان يتبدل من صورة الى صورة.

لم يثبت ابن طفيل ازلية العالم لان ذلك يؤدي الى الاقرار بوجود جسم غير متناه، وكان قد تبين استحالة وجود جسم لا نهاية له، ولا اثبت حدوث العالم لان ذلك يؤدي التسليم بوجود زمان سابق للعالم (والزمان من جملة العالم) فكيف يكون سابق لنفسه ؟ حدوثه يفترض وجود محدث " وهذا المحدث الذي احدثه لِمَ احدثه الان ولم يحدثه من قبل " ولما اعياه العثور على حل لهذه المشكلة فكر في نتائج الافتراضين. حدوث العالم وقدومه، فانتهى نظره في الحالتين الى التسليم بالحاجة الى كائن مطلق، كامل، قديم، بريء من الجسمية وصفاتها لا يدركه الحس ولا التخيل، وهو اما فاعل محدث في حالة افتراض الحدوث للعالم، واما محرك اول روحاني تأخر عنه العالم بالذت [2].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 636.

(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 627-628.

أ- الجانب الإلهي:

ابن طفيل معتزلي الراي في الله، فالله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما شاء، لكنه لا يمكن ان يحس، ولا ان يتخيل لان التخيل ليس سوى احضار المحسوسات بعد غيبها، والله ذو عناية بالعالم كله. وابن طفيل من اتباع ابي هذيل العلاف في صفات الله، يراها راجعة كلها الى حقيقة ذات الله، وان علم الله بذاته هو ذاته، ولكن ابن طفيل يورد في الله امور مجموعة من الافلاطونية والارسطوطاليسية والمذهب الاسكندراني ومن التصوف فهو يقول عن الله[1]:

"اذ هو الموجود المحض الواجب الموجود بذاته، المعطي لكل وجود وجوده، فلا يوجد الا هو. وهو الكمال وهو التمام، وهو الحسن والبهاء، وهو القدرة وهو العلم وهو هو. وكل كمال وبهاء فانما يصدر عنه ويفيض منه، ثم اننا نجد ابن طفيل اشعريا في مثل قوله: خلق الله كل شيء لمنفعة مقصودة منه، وهو يعرف كل شيء: لا يعرف عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض، وهو اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين"[2].

ورأي ابن طفيل في النبوة يقرب من راي المعتزلة ثم يبتعد متطرفا، فالإسلام عنده ملة صحيحة، ولكنها ملة تحاول ان تمثل الموجودات الحقيقية بالامثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء وتثبت رسومها في النفوس، حسبما جرت به عادة الجمهور. والرجل الفائق الفطرة عند ابن طفيل مستغن عن النبوة بما وهب من العقل. ثم ان ابن طفيل يلوم الفارابي لان الفارابي "صرح بسوء معتقده في النبوة وقال انها للقوة الخيالية للبشر وفضل الفلسفة عليها"[3].

(1) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 627.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 637.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 637-638.

ب- النفس:

احب ابن طفيل ان يعرف كيف تستمد سائر الاعضاء حرارتها من القلب وكيف تقوم بوظائفها، فعمد الى التشرع وثبت لديه ان الجسم الة كثيرة المظاهر يوحدها الروح ويوجه كل عضو فيها الى هدف معين [1].

وبذلك اراد ان يعرف القوة التي ادرك بها الفاعل، فتصفح حواسه. ورأى انها لا تدرك الا جسماً او ما هو في جسم، وان واجب الوجود برئ من صفات الاجسام. فقد ادركه اذا بقوة غير جسيمة (النفس) هي حقيقة ذاته، لاتفسد فساد الاجسام لانها من طبيعة واجب الوجود التي ادركت.[2]

اذن النفوس ذوات الهية بريئة منزهة تتعلق بالواحد الحق ولاتفسد سواء بطلت الاجسام ام ثبتت. والنفس عند ابن طفيل غير الروح التي هي مبدأ الحياة، انها الذات المدركة العاقلة في الانسان، وهي خالدة لا تبيد ولا تفسد غير ان النفس الانسانية لاتسعد بعد مفارقة لبدن، الا اذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقتها. والسعادة هي الاتصال بالله ودوام مشاهدته.[3] على ان النفس الانسانية قد تستطيع بعد الموت ايضا ان تتخلص من شقائها السرمدي فتشاهد الله من جديد حسب مافيها من استعداد لذلك، او ان تبقى في ذلك الشقاء الى الابد.[4]

---

(1) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 625.

(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 628.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 638.

(4) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 636.

اما النفوس البهيمية فلا خلود لها وهي لاتشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود (الله) ولا تتألم لفقده، ذلك لانها لا تعرفه حتى تشتاق اليه، وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء اكانت على صورة انسان او لم تكن.[1]

اما العامة فانهم لا يستطيعون ان يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الاخرة، فعلى العامة ان يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا.ثم اذا ماتوا كانت انفسهم في امن. لا ينالها عذاب ولكن لاتعرف السعادة، فمرتبة العامة في ذلك مرتبة البهائم.

والعامة اذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا ان يعرفوه الامعرفة ناقصة. فاذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة، جعل لهم الشوق اليه، وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول فاصبحوا في شقاء دائم.[2]

وبذلك جعل السعادة في معرفة الله ومشاهدته والاتصال به بالفناء، وفرق بين نفس الانسان العاقلة التي تخلد في العقل العام وغيرها من النفوس الصائرة الى الاضمحلال بفناء الاجساد التي لا معاد لها.

5- الفلسفة العملية:

يتالف المجتمع من فريقين غير متساويتين من االناس: من العامة وهم الكثرة المطلقة في المجتمع، ثم من الخاصة وهم قلة من ذوي الفطرة الفائقة، العامة ايضا تقسم بدورها ايضاً الى فريقين غير متساويين: جمهوراً غالباً وهم ايضا

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 638.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 638.

بدورهم كثرة، ثم نخبة اقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس وهم بطبيعة الحال قلة.

ومن خصائص العامة عند ابن طفيل الجبن عن التفكير المستقل والتعلق بما يدين به الجموع، وهم متمسكون دائما بظاهر الامور، ويقيدون انفسهم بلالفاظ، وقلما يفطنون لما اريد من الشرع، وهم شديدوا الايمان بالاشخاص لا بالمبادئ، فإذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ او صواب، لانهم قلما يستطيعون فهم المبادئ.(1)

اما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة،فهم اهل التفكير، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين " اشد غوصا على الباطن واكثر عثورا على المعاني الروحانية واطمح في التاويل " واميل الى العزلة والانفراد عن العامة، والخاصة اميل الى التفكير والعبادة العقلية منهم الى الشرع والعبادات الشرعية.(2)

واما الدين عند ابن طفيل، فليس سوى وازع اجتماعي للعامة " فان حظ اكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة، انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم كل فرد معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به".

وللدين ظاهر وباطن، والدين يضرب للناس أمثلة فقط، هي خيالات الحقائق الوجودية فأن صفات الله عز وجل والملائكة والثواب والعقاب الفاظ ولذلك قال ابن طفيل: ولم يشك اسال في ان جميع الاشياء التي وردت في شريعته من امر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وجنته وناره، انما هي

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 639.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 639.

امثلة هذه الاشياء التي شاهدها حي بن يقضان. وكذلك الصلاة والزكاة والصوم والحج اعمال ظاهرة فقط.[1]

الا ان ابن طفيل يفضل العبادة العقلية – التي عرفها حي ابن يقضان مستقلا عن كل تأثير اخر – على العبادة الشرعية التي وضعها الانبياء للناس.

6- غاية ابن طفيل:

ان سعادة الفلاسفة هو الاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل (سعادة مطلقة كاملة) ولبلوغ السعادة القصوى طريقان: طريق المتصوفين الجسدية التي سلكها الغزالي واتباعه[2]. وطريق النظر التي سار فيها الفارابي واتباعه بينما سعادة العامة من طريق الشرائع (سعادة نسبية ناقصة). فالفلسفة اذن سبيل للتطور العقلي الانساني نحو الكمال والخير لإفراد معدودين، ذوي فطرة فائقة، بينما الشرائع ليست بما جاءت به من الفرائض والعبادات، ومن القول بانواع الثواب والعقاب سوى (وازع اجتماعي) للعامة تهيئ لهم اسباب التغلب على شقاء الحياة المادية، وتمنع بعضهم من الاعتداء على بعضهم الاخر.[3]

فالغاية العملية من الدين ومن الفلسفة اذن واحدة، ولكن الدين مختلف من الفلسفة اختلافا اساسيا في سجله وفي تفاصيله، وفي الاسس التي يقوم عليها.

وللدين فضل واحد على الفلسفة، هو انه يحاول ان يهيئ سعادة الكثرة المطلقة من البشر بينما الفلسفة لا تستطيع ان تسعد الا افراد قليلين ذوي استعداد خاص.

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 639-640.
(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 620.
(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 641.

واراد ابن طفيل ان يثبت فيما اثبت، ان عقل الانسان الواحد البعيد عن تأثير البيئة الاجتماعية، والذي يستطيع ان يرقى هذا الرقي الطبيعي المستقل، انما هو الانسان ذو الفطرة الفائقة لا كل انسان اتفق.[1] ويلاحظ ابن طفيل في الدرجة الاولى، ان الانسان اذا نشأ نشاة طبيعية كان اقوى من الذين ينشاؤن نشأة اجتماعية.

ثم هو يرى ايضا ان الانسان (ذو الفطرة الفائقة) يستطيع من طرق التجارب المتكررة ان يفهم جميع اسرار العالم الطبيعي المادي، اما من طريق التامل والتفكير فيستطيع ادراك اسرار العالم العقلي الروحاني، وتوصل الى المكاشفة بقوة عقله، الى معرفة كل الحقائق دون اللجوء الى الشريعة، وقد تمكن حي بن يقضان بواسطة العقل من معرفة خصائص المركب الانساني في جزئية الجسد والنفسي. ومن مشاهدة ما وراء الطبيعة بالذوق، بعد ما كان عقله الاختباري، قاده الى المرور بكل الاطوار الصوفية من زهد وامانة ومجاهدة وحركة دائرية، فالمعرفة الذوقية هي اسمى درجات المعرفة في نظره، اما الشريعة والفلسفة والعلوم فانها مراحل في الارتفاع اليها، وهكذا يبدو اثر النزعة الصوفية في فلسفة بن طفيل.[2] ولا ريب في ان ابن طفيل قد مثل لنا في حي بين يقضان (نشاة الجنس البشري) لا (نشاة الفرد) فان القصة تمثل تطور البشرية كمجموع لا تطور الافراد.[3]

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 641- 642.

(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 638.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 642.

واخيرا يمكن القول ان قصة حي بن يقضان صورة للحياة الفكرية كما كانت في عصر ابن طفيل، ثم صورة بارزة للخاصة والعامة وللفقهاء وللنزاع بين هؤلاء جميعا.

7- الاخلاق:

الاخلاق عند ابن طفيل من حيز الفعل لا من حيز الدين، ومن حيز الطبيعة لا من حيز الاجتماع، فالاخلاق الحميدة عنده "الا يعترض الانسان الطبيعة في سيرها" لقد اعتقد ان لكل موجود في هذا العالم، سواءً كان نبتاً ام كان حيواناً، غاية خاصة به، فمن طبيعة الفاكهة مثلا ان تخرج من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها على الارض ليخرج من كل نواه شجرة جديدة، فإذا قطف الانسان هذه الثمرة قبل ان يتم نضجها، فان عمله هذا يعد بعيداً عن الاخلاق، لان عمله يمنع البذرة من تحقيق غايتها في هذا الوجود، وذلك اخراج شجرة من جنسها. كما لا يجوز للانسان ان يتغذى باجناس النبات او الفواكه النادرة لان ذلك يدعوا الى انقراضها [1] وكذلك تقضي الاخلاق الكريمة على الانسان بان يزيل العوائق التي تقرض النبات والحيوان في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود، فحتى وقع بصره على نبات حجبه عن الشمس او تعلق به نبات اخر يؤذيه، او عطش عطشا يكاد يفسده، وجب عليه ان يزيل ذلك او فصل بينه وبين النبات المؤذي، او اسقاء النبات الماء المحتاج اليه.[2]

وهكذا فهم ابن طفيل الاخلاق (الخلق ان تجري الطبيعة في كل شيئ مجراها) اما الاخلاق الوصفية من دينية واجتماعية كالصدق والكذب والامانة

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 643.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي،643.

والسرقة والحلال والحرام فلم يتعرض ابن طفيل لها. ذلك لانه انما اهتم بانسان يعيش في بيئة طبيعية لايعرف بيئة اجتماعية، ثم ان الاخلاق الوصفية ليس غايات بل هي واسطة الى غايات اخرى، من اجل ذلك اهمل ابن طفيل الواسطة وقصد الى الغاية راسا.[1]

8- الكشف والمشاهدة:

وفكر ابن طفيل في مصير النفس بعد اطراحها الجسد، وتصفح جميع القوى المدركة فراها تارة مدركة بالقوة، وتارة مدركة بالفعل، ورأى التي لم تدرك قط بالفعل لا تشتاق الى الادراك بالفعل، كمن خلف اعمى فهو لايعرف المرئيات فيحن الى مشاهدتها، والتي ادركت بالفعل، ثم صارت بالقوة تشتاق الى ماكانت قد ادرت ونحن اليه كمن خلف بصيراً ثم عمى، وان فاتها الادراك عظم المها على نسبة عظمة ما فاتها.[2]

وبما ان واجب الوجود هو الحال المطلق،وقد ادركته نفسه وشعرت (بغبطة لا غاية ورائها،خشي ان ينقطع عن ادراكه ويفاجئه الموت وهو على هذا الحال فيبقى في عذاب طويل) واذا اطرحت نفسه البدن وهي مدرك بالفعل واجب الوجود استمرت بها المشاهدة وبقيت (في لذة لانهاية لها) اما سائر القوى فانها تبطل ببطلان الجسد[3] وقال ان حيا لما عاد الى العالم المحسوس اشتد شوقه

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 643.

(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 628-629.

(3) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 632.

الى الحياة القصوى فسلك الطريق اليها مرات متوالية هازئا بعوائق الجسد مستأنفا المجاهدة، فسهل عليه بلوغ حال المشاهدة متى شاء[1].

الكشف والمشاهدة ثمرة التصوف، اما ماهية ذلك الكشف، وتلك المشاهدة، فلا يمكن الكلام عليها الا رمزا، لان تلك الحال حالة غريبة لا يستطيع اللسان ان يصفها، ولا الالفاظ تعبر عنها. فالكشف والمكاشفة هو تشبه الكائنات بما هو اسمى منها تبلغ كمالها، وهذا التشبه يرتفع به الى مشاركة المشبه به في رتبته والتلاشي فيه، فابن طفيل يجعل حيا ينتقل من التشبه بالحيوان واعماله الى تشبه بالكواكب واعمالها، الى التشبه بالله والاستغراف في المشاهدة، وهو في كل هذه الاعمال، يكتفي بما يؤهله للحصول على ماهو اسمى منها فيتناسى الادنى، لأن النفس التي تعرف الله وتذوب فيه تسعد، والتي تعرفه وتصد عنه تشقى، والتي تجهله لا سعادة لها ولا شقاء، فمصيرها مصير البهائم [2].

ان ابعد ماصرح به ابن طفيل، مما يراه الواصل عند المشاهدة، فهو وصفه لحال حي بني يقضان في تلك الحال، "انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم ير في الوجود الا الواحد القيوم وشاهد ماشاهد ثم عادالى ملاحظة الاعتبار، عندما افاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق،وان حقيقة ذاته هي ذات الحق... بل ليس ثمة شيء ا لا ذات الحق "[3].

---

(1) شمالي، تاريخ الفلسفة، 632.

(2) شمالي، تاريخ الفلسفة، 637.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 644.

فالمشاهدة " او الوصول او الاتصال، أي اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال " او اتصال الأنسان بالله، انما هي نوع من الشمول يقوم على ان هذا العالم المتباين في مظاهره انما هو في حقيقته شيء واحد.

الاشراق:

الاشراق: ادراك قوانين الوجود بالحدس من غير تطلب له من طريق الحواس او طريق البراهين العقلية في الظاهر. اما في الواقع فالاشراق ليس شيئا اكثر من وثوب العقل الى نتيجة التامل الذي خضع له العقل زمنا طويلا قبل ذلك. ولكن من غير شعور بانه قد مر في مراحل طوال كثار قبل ان وثب الى تلك النتيجة المعينة، والمتصوفون يعرفونه بانه: " اشراق الله بنوره على القلب، او بانه نور قذفه الله في القلب "[1].

وتابع المجاهدة حتى تمت له المشاهدة، وغابت عنه كل المحسوسات، ثم غابت عنه ذاته نفسها، ولم يبق الا الواحد الحق، واستغرق في هذه الحالة التي لم ترها عين ولا خطرت على قلب بشر، ويوميء ابن طفيل اليها بالامثال مشيراً الى حي بني يقظان لما فني في ذاته وذاب في الله. ظن انه (الحق والمفارقات واحدة) وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه بعدما افاق من سكره، لولا ان تداركه الله برحمته فعرف " ان هذه الشبهة نارت عنده من بقايا ظلمة الاجساد وكدورة المحسوسات "[2].

وقد اطلق ابن طفيل على هذه الفلسفة المبنية على التامل اسم (الحكمة المشرقية) وهي كما يبدو فلسفة مبنية على التامل ممزوجا بعناصر من التفكير هندية واسكندرانية مما كنا نعرفه في المشرق، ثم هي ثمرة من ثمرات التصوف[3].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 644.

(2) الشمالي، تاريخ الفلسفة، 631.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 644.

ان المعرفة من طريق الحواس معرفة عامة في جميع النـاس ولكنهـا قاصـرة ناقصة، اما المعرفة عن طريق القلـب فهـي معرفـة خاصـة بـبعض البـشر فقـط، يختارهم الله ويشاء لهم ذلك فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم مـن خلقه فيؤدي اليهم بهذا الاشراق علماً حقيقيـاً صـحيحاً ومعرفـة بالغيـب ايـضا ويطلعهم على حقائق الامور كلها [1].

تأثير فكر ابن طفيل:

يشكل فكر ابن طفيل استمرارية متأخرة لفلسفة ابن سينا، وطريقـا ثالثـا بين التاويل الباطي الجذري للسهرودي، والتأويل الاسطي الذي ستنهجه فلـسفة الكلام اللاتينة فيما بعد[2].

وعلى الرغم من ان المعطيات التاريخيـة تثبـت علاقـة ابـن طفيـل وابـن رشد، فان فكر هذا الاخير لا يتبع فكـر ابـن طفيـل، ومهمـا كـان الـسبب فـان الفيلسوف القرطبي الذي سيوجه انتقادات لابن سينا لا يدرج ابن طفيل ضمنها، باستثناء تصوره الخـاص بالعلاقـات الكائنـة مـا بـين الحقيقـة الفعليـة والحقيقـة الشرعية، حيث نجده يحطم موقف ابن طفيل [3].

وعلى كل حال فان رواية ابن طفيل الفلسفية تمثل جهدا جـدليا امينـا في ميدان التجربة والفعل، قليل ما كان يتوصل اليه في ذلك الحين.

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 644 – 645.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2/ 1108.

(3) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1108.

2ـ ابن رشد:

ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بـن رشـد (520– 595هـ/ 1126– 1198م) ولد في قرطبة، ينتمي الى اسرة اندلسية عريقـة، بلغـت شـأواً بعيـدا في الفقـه والـسياسة والقـضاء، درس الكـلام والفقـه والادب، وتعمـق في الطـب، وقامت شهرته في نتاجه الفلسفي الخصب [1].

ومن الاكيد ان ابـن طفيـل قدمـه لـدى بـلاط الموحـدين سـنة (568هـ/ 1168م) فولي مباشرة بعد ذلـك قـضاء اشـبيلية وقـد حـضي بـاحترام الخليفـتين الموحدين ابي يعقوب يوسف و ابي يوسف يعقوب المنصور وعند وفاة ابن طفيـل، تم تعيينه طبيب الخليفة الاول، ومـن ثـم شـغل منـصب قاضـي قرطبـة [2]. ثـم ان المنصور فيما بعد نقم عليه، وامر ان يقيم اليسانة وذلك في عام (591هـ/ 1195م) كما نقم كذلك على جماعة من الفضلاء الاعيان، وامر ان يكونوا في موضـع آخـر، واظهر انه فعل بهم ذلك – بـسبب ضـغط الفقهـاء – مـا كـان يـدعي فـيهم انهـم مشتغلون بالحكمة وعلوم الاوائل، بينما يقول القاضي ابـو مـروان بـان ابـن رشـد صنف كتابا في الحيوان، وذكر فيه انواع الحيوانات، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: وقد رايت الزرافة عند ملك البربر، يعني المنصور، فلما بلغ المنـصور صـعب عليـه، وكان احد الاسباب الموجبة في ان ينقم على ابن رشد وابعده، وممـا اعتـذر بـه ابـن رشد قوله: انما قلت ملك البرين، وانما تصفحت على القارىء [3].

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيـون الانبـاء، 487 ؛ فرحـات، معجـم الحـضارة الاندلـسية، 139 ؛ هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1109.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 488 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 646-647.

(3) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 488 -489 ؛ بالنثيـا، تـاريخ الفكـر الاندلـسي، 355-356.

ومهما كانت الاسباب، فان جماعة من الاعيان باشبيلية، شهدوا لابن رشد، انه على غير ما نسب اليه، فرضي المنصور عنه، وعن سائر الجماعة وذلك في سنة (595هـ/ 1199م) قبل وفاته بمراكش بشهور، حيث نقلت جثته الى قرطبة ودفن هناك [1].

أ- مقامه وخصائه:

ابن رشد ذروة التفكير في العصور الوسطى، انه اشهر فلاسفة الاسلام، واكبرهم بلا ريب، ثم انه اعظم الفلاسفة، اثرا في التفكير الاوربي، فلم يشغل ارسطو الفكر الاوربي كما شغله ابن رشد، واذا انكر بعضنا ان يكون ابن رشد اعظم في الفكر الاوربي اثرا من ارسطو، فانه لا يستطيع إن ينكر إن اثر ارسطو في العقل الاوربي كان معظم نتاج شروح ابن رشد لكتب ارسطو[2].

فهم ابن رشد فلسفة ارسطو أكثر جميع فلاسفة المسلمين الذين سبقوه لعوامل كثيرة، منها انه عرف عددا من النقول لكتب ارسطو، أكثر مما كان الفلاسفة المشارقة قد عرفوا، فوصل من خلال ذلك عن طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة الى كثير من أراء ارسطو الصحيحة [3].

لم يستطع ابن رشد إن ينفلت من بيئته، فبقى على تفلسفه آثار كبيرة من علم الكلام، تتبدى في القضايا التي تناولها، وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا، ولاشك إن منصبه في القضاء، وتعمقه في الفقه، وبيئته

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 488.

(2) السرجاني، ماذا قدم المسلمون للعالم، 352.

(3) فروخ تاريخ الفكر العربي، 648.

الدينية المحافظة، كانت عوامل تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام[1]. ومن خصائصه الأساسية:

ب- موقفه من الفلاسفة:

وضع ابن رشد منهجاً واضحاً في أهمية كل موضوع على حدة، مع التمييز بين المقدمات التي تعد الأساسيات، والبديهيات التي تقوم عليها الموضوعات في الدين والسياسة، إما الاستدلال فهو الأساس الذي يتم من خلاله الخوض في الموضوع، اذ لا يمكن التعرض للموضوع من دون المعرفة السابقة بأحواله ومبادئه[2].

واعتقد ابن رشد ان صحة الراي تقوم على البراهين التي تنصر ذلك الراي، واصبح من الواجب إن يستفيد كل مفكر من جهود المفكرين الذين سبقوه، اذ كانت أرائهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة وبذلك يقول ابن رشد " يجب ان نستعين على ما نحن بسسبيله بما قال من تقدمنا من ذلك، سواء اكان مشاركا لنا او غير مشارك في الملة، فان الادلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها، انها لمشارك لنا في الملة او غير مشارك، اذا كان فيها شروط الصحة، واعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام، واذا كان الامر هكذا، وكان كل مايحتاج اليه من النظر في امر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء، اتم فحص، فقد ينبغي ان نضرب بأيدينا الى كتبهم فتنظر في ما قالوا من ذلك، فان كان صوابا قبلناه منهم، وان كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه "[3].

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 648.
(2) الربيعي، تاريخ الحضارة، 149.
(3) محمد بن احمد، فصل المقال، والكشف عن المناهج الدالة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى عبدالجواد، (القاهرة: د. ت)، 31-32 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 649.

ان هذا الموقف المنصف العاقل الرحب يتيح لصاحبه ان ينظر في امور العلم، بعين العقل فيقل الخطأ في ارائه وتصح احكامه في الامور التي ينظر فيها، ثم يوافق الحق ما يحكم فيه.

ويختلف ابن رشد مع تركيب الافلاطونية الحديثة، مناقضا بذلك جميع المفكرين الذين يدعمونها، وبصفة خاصة منهجية ابن سينا التي ارادت ان تواجه فلسفة ارسطو، على الرغم من ان ذلك قد تسبب في عدة مشكلات ونزاعات شديدة كالمتعلقة بالخلق الذي يتحدث عنه القرآن، بالإضافة الى ان ابن رشد يجعل ذلك اعتمادا على مجموعتين اساسيتين من الادلة، علما انها لم تكن مقبولة في ذلك الوقت الاولي. ان التوليفة الافلاطونية الحديثة تتناقض وجوهر الفكر الارسطي. والثانية، هي محاولة لتكملة الفكر المشائي،او بالاحرى النظر الى ذلك الفكر من منظار او منطلق علم الكلام الاسلامي[1].

ان ابن سينا وابن رشد، اعظم فلاسفة الاسلام، ولكن الفرق بين الرجلين كان كبيرا، فكلاهما على خلاف اساسي في فهمهما لارسطو، وفي تطويرهما للعلاقة بين الفلسفة والدين.

ففي الوقت الذي عالج فيه ابن سينا هذه المسالة عرضا، وفي غالب الاحيان تلميحا كتب ابن رشد كتابين من اعظم الكتب في العربية حول هذا الموضوع، هما، (فصل المقال) – العلاقة بين الفلسفة والدين، وكتاب (الكشف عن مناهج الادلة) – مناهج البرهان بخصوص معتقدات الجماعة. والى هذين الكتابين يجب اضافة رده الفلسفي على الغزالي في (تهافت التهافت) ومقالاته الفقهية عن المذهب المالكي واجتهاداته.[2]

---

(1) هيرنانديس، الفكر الإسلامي، 2/ 1111 ؛ سالم، تاريخ المسلمين، 293.

(2) فخري، الفلسفة والتاريخ، 109 – 110.

وعموماً يمكن القول ان ابن رشد كان يصب اهتمامه في التهافت بشكل رئيسي للدفاع عن ارسطو وليس عن ابن سينا، وضد الغزالي، على اعتبار انه اطلع على الفلسفة بطريقة ناقصة كونه قرأ مؤلفات ابن سينا، الذي درج في تحديد مشروعه الفلسفي وفق منهجية علم الكلام الذين يعتقدون الى (مقياس الغائب على الشاهد).[1]

وهكذا لم يكن ابن رشد راغبا ان يراعي، حول مسألة بدأ الكون، لا فرضية الغزالي عن الخلق في الزمن ويشير الى تناقضها مع المفهوم الاسلامي حول قدرة الله تعالى ولا فريضة ابن سينا عن الفيض الازلي، لتناقضها مع تعاليم ارسطو، التي تؤكد على الجمع بين الشكل والمادة في العلة، واللذين يمثلان جوهر الكون، وجمعهما ازلي بشكل دائم مع الفاعل والنتيجة ان الله خلق الكون منذ الازل.[2] ويبرهن عن الفرضية الاولى بانها ليست على وفاق مع المفهوم الاسلامي الاساسي، الذي يتحدث عن القدرة الكلية المقدسة، وذلك لان تلك الفرضية توحي بان الله لم يكن قادر على خلق الكون، الا في الوقت المناسب، الذي فعل فيه ذلك عمليا.[3]

كما يرى بان الفرضية الثانية، ليست على وفاق مع ذلك المبدأ الاساسي من مبادئ ارسطو، والذي يتحدث عن ازدواجية الشكل والمادة، ولذلك فهي بالنتيجة غريبة تماما عن تعاليم ارسطو، ففي كون ارسطو لا تفيض العلة الى النتيجة من لا شيئ، بل العلة، تنتج الحياة في المادة المسبوقة الوجود، او بدقة اكثر

---

(1) الربيعي، تاريخ الحضارة، 149.

(2) الربيعي، تاريخ الحضارة، 149.

(3) فخري، الفلسفة وال تاريخ، 110 ؛ الربيعي، تاريخ الحضارة، 149.

العلة تجمع بين الشكل والمادة معا، وبما ان الله هو العلة الاسمى، فهو جمع هذين المكونين الجوهريين للكون، والموجودين مسبقا بشكل ازلي: الشكل والمادة، ولكن فعل جمعهما معا ليس حدثا في الزمن بل عملية ازلية ذات ديمومة مع فاعلها، ولذلك فان الكون نتاج خلق الله منذ الازل.(1)

ج- اعتماده العقل:

العقل عند ابن رشد هو (ادراك المعقولات) او ادراك صور الموجودات من حيث هي بلاهيولي مجردة من المادة، فيقول بهذا الصدد "ويرون بالجملة ان الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تاخذ مبادئها من العقل والشرع، ولاسيما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت في ذلك، بالاقل والاكثر".(2)

ولذلك كان الفعل بما هو عقل يتعلق بالموجود لا بالمعدوم. وبما ان الفعل يدرك الموجودات في نظامها، ويدرك صلة بعضها ببعض، بخلاف الحس الذي يدرك ظاهر الموجودات كما تتراءى له، فانه يدرك ايضا اسبابها، وادراك الموجودات مع صلتها باسبابها وصلة بعضها ببعض هو ادراك لحقيقتها، وهو معرفتها الصحيحة "فهناك فرق بين الاحساس وبين الادراك الحسي، فسماعنا للصوت شيئ، وادراكنا وتفسيرنا لهذا الصوت شيئ اخر"(3).

---

(1) فخري، الفلسفة والتاريخ، 110.

(2) ابن رشد، محمد بن احمد، تهافت التهافت، تحقيق: موريس بريج، (بيروت: 1987م) 581 ؛ الجعفري، ماهر اسماعيل، كفاح يحيى العسكري، فلسفة ابن رشد التربوية (بغداد: 2002م)، 53.

(3) ابن رشد، محمد بن احمد، رسالة النفس، تقديم وضبط: رفيق العجم، وجيرار جهامي، (بيروت: 1994م)، الجعفري، فلسفة ابن رشد، 115.

وتعاقب الناس في معاملاتهم تقوم على العقل لمنفعها جماعة من الجماعات في زمن من الازمان، وفي حالة من الاحوال، ولكنها لا تلزم عن العقل، فوقوع الطلاق ليس من نطاق الفعاليات، فان بعض المذاهب الاسلامية يجيز وقوع الطلاق، في حال لايجوز وقوعه فيها عند اصحاب مذهب اسلامي اخر.[1]

ان العقل الانساني قاصر يعجز عن ادراك الكليات، التي ليس من شانها ان تتعلق بالمادة، فنحن نعرف ان الله علما ازليا يحيط بكل شيىء، ولكننا لا نستطيع ان ندرك ذلك العلم على ماهو عليه، ولو امكن ذلك لكان علمنا هو علم الله الازلي ذاته، وذلك مستحيل.[2] وعليه العقل البشري زائل يفنى بفناء الانسان.

فان الفلسفة تفحص عن كل ماجاء به الشرع، فان ادركته كما استوى الادراكان، وكان ذلك اتم في المعرفة، وان لم تدركه، اعلمت بقصور العقل الانساني عنه، يدركه الشرع فقط.[3]

ويقسم ابن رشد العقل الى قسمين اساسيين هما: العقل النظري، وهو القوة النظرية، وهو الهي، وانه اينما يوجد في قسم من الناس، وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع.[4] العقل العملي، وهي القوة العملية التي تدرك المعاني المتعلقة بالعمل، والمعاني التي تحصل عليها بالتجربة، وبذلك تكون بالحس اولاً والتخيل ثانياً.[5] "

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، 12 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 650.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 344- 345 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 650.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 503.

(4) ابن رشد، رسالة النفس، 69.

(5) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 117- 118.

فانه اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا..... ظهر اننا مفطرون في حصولها لنا الى ان تحس اولا، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا اخذ الكلي "[1].

فالنزعة الفعلية نظام وتركيب ومنهجية في التفكير، انها تتمثل في نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقا في الواقع ذاته، حتى يتسنى للانسان ادراكه عقلانياعن طريق العقولات.

د- الجمع بين الظاهر والباطن:

يتصل بالكلام عن العقل بالتاويل، او التفريق بين ظاهر الشرع وباطنه، وهو ماسماه الدارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين ((نظرية الحقيقتين)) فاذا اتفق نظر الفلسفه ونظر الدين في امر كانت المعرفة بذلك الامر اتم كما قال ابن رشد نفسه وكان الامر كله صوابا. ولكن اذا اختلف نظر الدين نظر الفلسفة الى امر. فما يجب ان يكون الموقف ؟

بما ان الفلسفة لطبقة واحدة من البشر والغاية واحدة من النظر، وهو البحث عن الحقيقة فان النص الفلسفي يؤخذ دائما على ظاهره وليس له الا معنى واحد.[2]

ولكن في ان الشرع بجميع طبقات الناس، وغايته ان يوفر سعادة لتلك الطبقات، وجب ان يفهم ذلك الشرع على انحاء مختلفة ومعان متعددة. ومن اجل ذلك اقر ابن رشد ان للشرع ظاهرا وباطنا.

ثم ان الدين شيئ والفلسفة شيئ اخر، ولكن هذا لا يمنع من ان تكون في الدين والفسفة امورا تتفق وامور تفترق، فكيف يجب ان نسلك حيال الامور

---

(1) ابن رشد، رسالة النفس، 79.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي،651.

التي تفترق، يجب حينئذ ان نلجأ الى التاويل في الشرع. والتاويل عند ابن رشـد: " اخراج دلالة اللفظ من الحقيقة الى المجاز من غير ان يخل في ذلك بعادة العـرب في التجوز – من تسمية الشيئ بشبيهه او يسببه او لاحقه او مقارنة او غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف اصـناف الكـلام المجـازي "[1] ففـي ايـة الاسـتواء ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2]. الاستواء هو حقيقة الجلوس المالوف، اما المجاز منه فهو السعادة والسلطان.

ويدعو ابن رشد الى التاويل بقوله: " ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فذلك الظاهر يقبل التاويـل علـى قـانون التاويـل العربي.... وما اعظم ازدياد اليقين عند من زوال هذا المعنى وجربه وقـصد هـذا المقصد في (التأويل) من الجميع بين المعقول والمنقول، بل نقول انه مامن منطـوق به في الشرع مخالف بظاهره لم ادى اليـه البرهـان، الا وجـد في الفـاظ الـشرع مـا يشهد بظاهره لذلك التاويل او يقارب او يشهد له "[3].

اذن ما الآيات التي يجـب تأويلـها ؟ ومـن هـم الـذين يجـب ان يقولـوا التاويل ؟ وبذلك يقول ابن رشد: " وبهذا المعنى اجمع المسلمون علـى انـه لـيس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا ان تخرج كلـها عـن ظاهرهـا بالتاويل... ثم ان ههنـا ظـاهرا في الـشرع لا يجـوز تاويلـه، فـان كـان تاويلـه في المبادئ، فهو كفر، وان كان قيما بعد المبادئ،فهو بدعة، وههنا ايضا ظـاهر يجـب على اهل البرهان تاويله، وحملهم اياه على ظاهره كفر كآية الاستواء مثلاً "[4].

---

(1) فصل المقال، 35 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 651.

(2) سورة الاعراف: آية 54.

(3) فعل المقال، 36.

(4) فعل المقال، 36، 46 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي،652.

اما الذين يجوز لهم ان يتاولوا الشرع، فهم ذوي الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرفوا صناعة البرهان، والتأويل في ما يجب تاويله فرض العلماء. اما العامة فيجب ان يحملوا كل شيئ على ظاهره وهكذا يستطيع المسلم، اذا كان من الخاصة ان يجمع بين المعقول والمنقول، بين الحكمة والشريعة، بين الفلسفة والدين، غير ان العامي يستغني بالدين عن الفلسفة، اما المفكر من الخاصة فانه يحتاج ايضا الى القدر الذي يحتاج اليه ذلك العامي من الدين، ثم انه يحتاج قدر اخر من الفلسفة يعرف به حقائق الاشياء مما سكت عنه الشرع او اجاز التوسع فيه. فالجمع بين الحكمة والشريعة، اذن امر متعلق بالفيلسوف الذي ياخذ من الدين مايحاج اليه ومن الفلسفة مايحتاج اليه ايضا.[1]

هـ شروح ابن رشد والعقل الاوربي:

كان ابن رشد معجبا بارسطو، يرى انه وضع علم المنطق، وعلم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة، ان اهمية علم المنطق عنده تعود الى انه يساعد على الانتقال بالمعرفة من التصورات والادراكات الحسية الى حقائق مدركة بالعقل والحقيقة المطلقة يمكن الوصول اليها وتنكشف لنا تدريجياً.[2] ثم ظن فيه الكمال في العقل والعصمة في الراي. وقد تنبه كثيرون الى هذا الغلو من ابن رشد في شان ارسطو. ولما جارى ابن رشد ارسطو في السكوت عن العصبية في بناء الدولة تناوله ابن خلدون بالتجريح فقال" وقد غلط ابو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الاول. والحسب هو ان يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يتعرض لما ذكرناه وليت شعري ما الذي

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 653.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 153.

ينفعه قدم نزلهم بالمدينة ان لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه، فكأنه اطلق الحسب على تعديد الاباء فقط "[1].

تناول ابن رشد بالشرح والتلخيص كتباً لفلاسفة كثيرين منهم:

افلاطون وارسطو والاسكندر الافروديسي وجالينوس وبطليموس والفارابي وغيرهم، ولكنه عرف في الغرب بلقب الشارح من شرحه لكتب ارسطو، لقبه بذلك دانتي في الكوميديا الالهية حينما قال فيه: ابن رشد ماأعظم شارح[2]. وبذلك يقول المراكشي "وقد رأيت انا لابي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو من مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع، لخص منه كتاب الحكيم المعروف بسمع الكيان، وكتاب السماء والعالم، ورسالة الكون والفساد وكتاب الاثار العلوية، وكتاب الحس والمحسوس، ثم لخصها بعد ذلك وشرح اغراضها في كتاب مبسوط في اربعة اجزاء "[3].

استند ابن رشد في تاسيس مشروعه الفلسفي المعرفي على دراسة الفقيه المتشدد ابن حزم واتهامات الغزالي المستند الى المذهب الاشعري ومنهجية ابن سينا التي ارادت ان تواجه فلسفة ارسطو، فتوجه نحو تبسيط مقولات الفلاسفة بالشرح والتلخيص، والرد على الكثير منهم[4]. وكان ميل ابن رشد الى ان يجعل لكل كتاب من كتب ارسطو ثلاثة شروح: شرحا او تلخيصا للمبتدئين، ثم شرحا اوسط، ثم شرحا اكبر مفصلاً لذوي التبحر في الموضوع، الا ان يمكن

---

(1) المقدمة، 143 – 144.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 654.

(3) المعجب، 243.

(4) سالم، تاريخ المسلمين، 293.

القول بان ابن رشد لم يستطيع شرح جميع كتب ارسطو، ولا ان يجعل ثلاثة شروح لكل كتاب شرحه فعلا، وكان يعجب بارسطو اعجابا شديدا ويعده المثل الاعلى للانسان، فيقول في مقدمة كتابه الطبيعيات " ان مؤلف هذا الكتاب هو ارسطو، وهو اعقل اهل اليونان، واكثرهم حكمة، وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة "[1].

ولابن رشد في شروحه الثلاثة على كتب ارسطو ثلاث مناهج:

ففي الشرح الاكبر يورد ابن رشد الفقرة من ارسطو، ثم يورد بعدها شرحه هو، اما في الشرح الاوسط، فانه يورد مطلع الفقرة ثم يبدا بالشرح، من اجل ذلك لا نستطيع ان نميز في الشروح الوسطى بين اقوال ارسطو وبين اراء ابن رشد، واما في الشرح الاصغر فأن ابن رشد يتناول كتاب ارسطو ثم يعرض مافيه عرضا حرا فيه حذف واضافة وفيه احياناً موازنة بين ما يقوله ارسطو في الكتاب المشروح وبين مايقوله في كتبه الاخرى.

ويمكن القول ان ابن رشد لم يكتف فقط بتوضيح اراء ارسطو، بل كثيراً ما كانت شروحه وسيلة الى ابراز اراءه هو باسم ارسطو هربا من ان يقولها في كتاب يحمل اسمه.[2]

وكان لشروح ابن رشد ثلاثة اثار ظاهرة:

1- اثر في تاليفه، فقد تسرب الى تاليفه اراء ارسطوطاليس واراء ضمنها ارسطوطاليس فدافع عنها فاصبحت كانها اراء له.

---

(1) امين، ظهور الاسلام، 3 / 538.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 654.

2- اثر في موقفه من فلاسفة المشرق، كالفارابي وابن سينا والغزالي، فأن ابن رشد يتهم هؤلاء الفلاسفة بانهم كانوا يتقولون على ارسطو – ينسبون اليه ماليس له من الاراء – ولقد تحامل من اجل ذلك على الغزالي خاصة ففارق بذلك حلمه الذي اشتهر به في مناقشة الفلاسفة الذين كانوا قبل الاسلام.

3- شغلت فلسفة ابن رشد، في شروحه وتاليفه، فلاسفة اوربا اربعمائة عام، مائتي عام يتبعوه في ارائه، ومائتي عامي خالفوه وردوا عليه. ولم يتح من قبل لفيلسوف ان اخذت فلسفته برمتها او ان لاقت هذا الاهتمام.[1]

و- تآليف ابن رشد:

لابن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والنحو، غير ان كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة: الكليات في الطب وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، في الفقه المالكي، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال مناهج الادلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت، ردا على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي.[2] وسوف نذكرهنا تصانيفه في ما يخص الفلسفة منها:

1- شروح مؤلفات أرسطو:

وضع ابن رشد لمؤلفات ارسطو ثلاثة انواع من الشروح فيختلف احدها عن الاخر في السعة، فوضع شروحا مطولة لكتاب التحليلات الثانية (كتاب البرهان) ولكتب (السماع الطبيعي) و(السماء والعالم) و(النفس) و(ما وراء

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 654 – 655.

(2) ينظر، ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 489 – 490 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 196 ؛ ماجد، تاريخ الحضارة، 225.

الطبيعة) ووضع شروحا متوسطة بهذه الكتب التي ذكرناها واضافة اليها شروحا للارغانون (المنطق) معه كتاب (ايساغوجي) لفرفوريوس الصوري، وشروحا لكتاب (الكون والفساد) و(الاثار العلوية) و(الاخلاق الى نيقوماخوس) وله شروح وتلخيصات مختصرة لهذه كلها عدا كتاب (الاخلاق) ولكتاب (الطبيعيات الصغرى) عن الحس والمحسوس. كما شرح كتاب القياس لارسطو.[1] حتى قال معاصروه، لقد فسر ارسطو الطبيعة اما ابن رشد فقد فسر ارسطو، بيد ان ابن رشد لم يكتفي بشرح اراء ارسطو بل وتناولها تنقيحاً وتعديلا وتطويرا.[2] وقد ترجمت هذه الكتب كلها الى اللاتينية وتراجم عبرية لكثير منها. اما في العربية فلم يبق منها الا القليل، نذكر منه (كتاب الكليات) بالمكتبة اهلية في مدريد، ويظم رسائل السماع الطبيعي ورسائل (السماء والعالم) و(الكون والفساد) و(الاثار العلوية) و(النفس) و(ما وراء الطبيعة)، وقد نشر (ما وراء الطبيعة) وترجمه الى الاسبانية كارلوس كيروس في سنة 1919، ونشر الاب بويج كتاب (المقولات).[3]

2- مؤلفاته في الفلسفة:

أ- تهافت التهافت:

صنفه ابن رشد رداً على كتاب (تهافت الفلاسفة) للامام الغزالي، تناول فيه المسائل العشرين التي رد فيها الغزالي على الفلاسفة، وتولى ابن رشد الدفاع عن الفلاسفة والرد على الغزالي في كل مسالة، حتى في ما لا يجوز الرد عليه.

---

(1) المركشي، المعجب، 243 ؛ الذهبي، تاريخ الاسلام، 12/ 416-417.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 152.

(3) أمين، ظهر الاسلام، 3/ 541 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي،357.

قال الفلاسفة القدماء ان السماء وما فيها من النجوم بمثابة الحيوان، فرد عليهم الغزالي في المسالة الرابعة عشرة، ومع ان ابن رشد يجب ان يعلم ان فعل هذا الراي بعيد عن العقل والصواب فانه رد على الغزالي ودافع عن الفلاسفة.

ويستعمل ابن رشد في الرد على الغزالي تعابير مثل هذا الرجل قول في اعلى مراتب الجدل قول سفسطائي، قول في الاقوال الركيكة او الواهية، كما قال عنه: هذا قول مغالطي خبيث(1).

ومع ان ردود الغزالي لم تكن برهانية. ولا كان اكثرها منطقيا، فان ردود ابن رشد كانت ايضا قريبة من ذلك. الا ان الموضوع الفلسفي كان احياناً يخدم ابن رشد اكثر من يخدم الغزالي، على ان مطلع تهافت التهافت كان احسن انصافاً للغزالي، فقد قال ابن رشد " ان الغرض في هذا القول ان تبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع، وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان" ثم عاد الى الاتصاف في الجملة الاخيرة من الكتاب فقال: وقد رأيت ان اقطع ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها. ولولا ضرورة طلب الحق مع اهله – وهو كما يقول جالينوس، رجل واحد من الف – والتصدي الى ان يتكلم فيه من ليس من اهله، ما تكلمت في ذلك – علم الله بحرف (2).

وابن رشد يلتمس العذر للغزالي في وضع كتاب تهافت الفلاسفة والتعرض للبحث في الفلسفة ويقول: " فتعرض ابي حامد الى فعل هذه الاشياء،

---

(1) ابن رشد، تاهت التهافت، 66 ؛ الذهبي، تاريخ الاسلام، 2 / 417 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 657.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 657.

هذا النحو من التعرض لا يلق بمثله، فانه لا يخلو من احد امرين: اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها، فساقها ههنا على غير حقيقتها، وهذا فعل الاشرار، واما انه لم يفهما على حقيقتها فتعرض للقول في ما لم يحط به علما، وذلك من فعل الجهال، والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كبوة، فكبوة ابي حامد هي وضعه هذا الكتاب، ولعله اضطر الى ذلك من اجل زمانه ومكانه "[1].

1- نشر كتاب تهافت التهافت في القاهرة سنة 1886، ثم اعاد نشره الاب بويج سنة 1930 وهو المعروف في تاريخ الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى بعنوانه اللاتيني Destructio destructioinis[2].

2- المقدمات، في الفلسفة، وهو مجموعة من اثني عشرة مقالة، معظمها في مسائل علم المنطق، وهو موجود في مكتبة الاوسكوريال[3].

3- اتصال العقل الفعال بالانسان، نشره الاب موراتا مع ترجمة اسبانية سنة 1923، وله كذلك مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالانسان، وموجز في المنطق ورسائل اخرى مختلفة بقيت لنا ترجمتها العبرية[4].

4- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وهو كتاب صغير.

5- مناهج الادلة في عقائد الملة، وفي هذا الكتاب وسابقه، وقف موقفا وسطا في عقيدة القضاء والقدر.[5]

---

(1) تهافت التهافت، 108 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 658.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 357.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 357.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 357.

(5) امين، ظهر الاسلام، 3 / 541.

6- يرجع تاليف هاتين الرسالتين الاخيرتين الى عام (575هـ/ 1179م)، ويبدو انها سابقتين على تهافت التهافت. والاتجاه الديني في الرسالتين بارز كما في كتاب تهافت التهافت، ويبدو ان ابن رشد اراد ان يصل بهاتين الرسالتين الى العامة، كما كان ابو حامد الغزالي قد نقد في كتابه (المنقذ) (فيما يتعلق بالمسائل الفلسفية: سبيل المعرفة والقضايا التي تكفر او لا تكفر).[1]

كما له كتب اخرى اقل شأنا من الكتب التي ذكرت، ككتاب الفحص عن امر العقل، هل يمكن العقل الذي فينا، وهو المسمى بالهيولاني ان يفعل الصورة المفارقة بأخرى او لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان ارسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس[2]. وكتاب الفحص عن مسائل وقعت في الالهيات في كتاب الشفاء لابن سينا، مسالة في الزمان، ومقالة في ان ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من اهل ملتنا في كيفية وجود العالم، ومقالة في نظر ابي نصر الفارابي في المنطق ونظر ارسطوطاليس فيها مقالة في اتصال العقل المفارق للانسان، ومقالة في وجود المادة الاولى، مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته، ومسائل في الحكمة، وكتاب ما خالف فيه ابو نصر لأرسطو في كتاب البرهان.[3]

وكتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا، مقالة في فسخ شبيه من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الاولى، وتبين بان برهان ارسطوطاليس هو الحق المبين.[4]

---

(1) الذهبي، تاريخ الاسلام،12 / 417 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 658.

(2) ابن ابي اصبيعة، عيون الانباء،489.

(3) ابن ابي اصبيعة، عيون الانباء، 489 – 490 ؛ الذهبي، تاريخ الاسلام،2/ 417.

(4) ابن ابي اصبيعة، عيون الانباء، 490.

ز- فلسفة ابن رشد:

ابن رشد اوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة، وفي صلة الحكمة بالشريعة والتوفيق بين الدين والفلسفة، معتبراً الحقيقة الفلسفية والدين واحدة يزرعها الله في العقول البشرية،مظهر شعبي وهو الدين ومظهر علمي سام وهو الفلسفة[1]. فقد كان في شروحاته الفلسفية دقيقاً في النقد والتحليل عملا بنظريته "تنظر في الذي قالوه واثبتوه في كتبهم، فيما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسرنا به وشكرناهم عليه، وماكان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[2]. وابن رشد ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعا، تناول ابن باجة الكلام عن اسس الفلسفية، وتكلم ابن طفيل عن الجانب الطبيعي، فلما جاء ابن رشد قصر كلامه على الالهيات.

1- المنطق ونظرية المعرفة:

ان العلم ليس بشيئ سوى صورة المعلوم في نفس العالم، وان الصنعة ليست شيئاً سوى اخراج تلك الصورة التي هي في نفس الصانع العالم، ووضعها في الهيولي. والتعليم ليس شيئاً سوى اخراج ما في القوة الى الفعل، والتعلم هو الخروج من القوة اليه، وان كل شيئ بالقوة لا يخرج الى الفعل الالشيئ بالفعل يخرجه اليه.[3]

يرى ابن رشد ان المنطق ضروري قبل الاشتغال بشيئ من العلوم وهو معجب بمنطق ارسطو. لكنه في علم المنطق لايخرج عما رايناه عند الفارابي وابن سينا من التصور والتعريف والبرهان والقياس.[4]

---

(1) عودة، عطية سلمان، الوجود والمعرفة عند ابن سينا وابن رشد، (الزاوية: 2004م)، 216.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 197.

(3) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، (بيروت: 1957م)، 1/ 365.

(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 658 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب،204.

وترتبط نظرية ابن رشد ارتباطاً وثيقاً بالنفس، اذ انها لم تؤلف مبحثاً فلسفياً مستقلاً، وانما تم تناولها في اطار البحث في النفس، ويذهب كاستاذه ارسطو الى ان المعرفة ترجع في اصولها الى الامور الحسية والى النشاط العقلي وهو احدى قوى النفس الانسانية.(1) وبذلك يرى ابن رشد ان المعرفة ترتبط اساسا بالتجربة الحسية، اذ بالحس تدرك الصور من حيث هي شخصية، أي بوصفها متمثلة في مادة او هيولي، وبالجملة لا نقدر ان نتخيل المحسوسات مجردة عن الهيولي، وانما تدركها في هيولي، وهي الجهة التي بها تشخصت.(2) وبذلك يكون ابن رشد قد سبق الفلاسفة التجريبيين بجعل التجربة الحسية او الاحاسيس نقطة بدأ طبيعة لتكوين المعقولات، وهو بذلك سبق كانت Kant الذي ذهب الى تحليل قوى الفعل او قدراته الى القول ان الحساسية او الاستطيقا، بمعنى قدرة الانسان عنده على الاحساس الا ان الفرق بين الفيلسوفين يتلخص ان ابن رشد عد الاحساس قوة من قوى النفس، في حين عده كانت قوة من قوى العقل.(3)

وبما ان ابن رشد لم يضع نظرية للمعرفة، الا انه تعرض لخصائص المعرفة حينما قال: " فأن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد وجب ان تشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استنفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية، وهذا الغرض يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحد بعد واحد، وبأن يستعين في ذلك المتاخر بالمتقدم "(4).

---

(1) عودة، عطية سلمان، الوجود والمعرفة، 216.

(2) ابن رشد، رسالة النفس،70 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 113 – 114.

(3) اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، (بيروت: 1957م)، 1/ 365.

(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 658 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب،204.

ويرى ابن رشد ان المعارف قسمان: المعارف العامة او المعارف الاولى، وتكون معروفة بنفسها او ببادئ الراي او بالطبع ضرورة، ثم المعارف الخاصة التي يعرفها الانسان بالقياس. او تكون مشهورة شائعة فيتلقاها الانسان من غيره. وكثير من هذا كله يرجع لتميز فيه الى الذوق او ذوق الفطرة السليمة الفائقة.[1] وبما ان الفلسفة ليس اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم.[2]

أ- الادراك الحسي:

عني ابن رشد بمسالة النفس وقواها، رادا المعرفة الحسية الى القوة الحاسة التي تلي القوة الغاذية في النفس، وهذه القوة منفعلة وليست فاعلة كالقوة الغاذية، ونسبة الحساسة الى الغاذية كنسبة الصورة الى الموضوع، ثم ان وجود المحسوسات في هذه القوة اشرف من وجودها في الهيولي، فهي "توجد مجردة عن الهيولي، ولكن على وجه شخصي (جزئي) لا كلي شيمة وجودها في القوة الناطقة، وهذا اول مرتبة من مراتب تجرد الصور الهيولونية فيه، فهذه القوة اذن هي القوة التي من شأنها ان تستكمل بمعاني الامور المحسوسة، اعني الحسية من جهة ما هي معان شخصية"[3].

ومن خصائص هذه القوة التي توجد تارة بالقوة وطوراً بالفعل "انها كائنة فاسدة، اذ القوة اخص اسباب الكون والفساد. ولو كانت ازلية لكان المحسوس

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 659 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب،204.
(2) ابن رشد، فعل المقال، 27.
(3) ابن رشد، رسالة النفس، 46 ؛ عودة، الوجود والمعرفة، 216 -217.

الذي فيها يوجد قبل وجوده، لانه الازلي لا قوة فيه الا وقد باتت بالفعل، وهكذا تكون الاعراض (وهي الصفات الحسية) ازلية ومفارقة للمادة، فلا يكون للمحسوس غناء في الادراك، بحيث يكون الاحساس في غيبته وحضوره سواء، وهو ممتنع "[1]. وهذه القوة لا توجد مفارقة وهي تحتاج الى اعضاء. اذ لايتم فعلها الا باعضاء الحواس الخمس.

ويقسم ابن رشد المحسوسات الى خاصة ومشتركة، اما الخاصة فهي التي تقدم ذكرها اما المشتركة، هي المحسوسات المشتركة بين حاستين او اكثر كالحركة والسكون والشكل والمقدار والمدركات بحاسة البصر وحاسة اللمس.[2]

وعليه فان النظر بالعقل في الموجود معناه استنباط المجهول من المعلوم، وهو ما نصل اليه بالقياس العقلي، واتم انواع النظر باتم انواع القياس يسمى برهاناً، على اننا قبل ان نبدا بالنظر ونعمل بالقياس يجب ان يكون لنا معرفة بانواع البراهين وبانواع القياس ومعرفة بشروط صحة البراهين وبالتميز بين انواع القياس، كالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المخالطي.[3]

ب- المعرفة الحسية والعقلية:

الكلام في هذا مختصر في اربعة اقسام: معرفة ماهية هذه القوى، وماهية جزء جزء منها، ومعرفة الالات التي تم بها فعل هذه القوى ومنها معرفة

(1) فخري، ابن رشد، 97.

(2) عودة، الوجود والمعرفة، 217.

(3) ينظر، ابن رشد، فصل المقال، 27 – 30.

مدركات هذه القوى وهي المحسوسات، ومنها معرفة كيفية ادراك هذه القوى بهذه المحسوسات(1).

يربط ابن رشد ربطا وثيقا في نظرية المعرفة بين الموجود المحسوس والموجود المعقول، محاولا الصعود من الاول الى الثاني مشيرا الى ان الفلاسفة " قد نقرر لهم من امر العقل الانساني ان للصور وجودين: وجود محسوس اذا كانت في هيولي، ووجود معقول اذا تجردت من الهيولي، مثال ذلك ان الحجر له صورة جمادية، وهي في الهيولي خارج النفس، وصورة هي ادراك وعقل، وهي المجردة من الهيولي في النفس. واذا كان العقل ليس شيئاً غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولي، فانه قد تقرر لهؤلاء الفلاسفة ان للموجودات وجودين، وجود محسوس ووجود معقول، وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول، هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع ".(2)

ويحضي ابن رشد في توضيح هذه الفكرة بقوله: " ان القوم (أي الفلاسفة) لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها، واعراض مشار اليها في تلك الاجسام، وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها، اعني الجوهر والاعراض "(3).

وهكذا يجعل ابن رشد للعقل مكان الصدارة، او الاثر الاول في المعرفة، فهو الذي يتلقى الصور الحسية من الاشياء الموجودة في العالم الواقعي، وهو الذي يحيلها الى صور عقلية او الى معقولات، فبدونه يستحيل قيام المعرفة.

---

(1) ارسطو، في النفس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: 1954م)، 192.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 130 ؛ عودة، الوجود والمعرفة، 220.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 204.

ولكن اثر العقل عنده ليس هو الاثر الوحيد في قيام المعرفة، بل لا بد من وجود الاحساس اولا حتى يمكن للعقل ان يقوم بوظائفه [1] هذا معناه ان الحس يدرك الاجسام المشار اليها المركبة من المادة والصورة، اما العقل فانه يدرك ماهيات هذه الاجسام، وانها انما تعبر معقولات وعقلا، اذا جردها العقل من الامور القائمة بها اعني الموضوع والمادة [2].

يجعل ابن رشد المعرفة الاساسية هي المعرفة الحسية، بمعنى ان الانسان يبدا بالادراك الحسي ثم يرتفع من الادراك الحسي الى الادراك العقلي، كما انه يرتفع ايضا من الجزييئات الى الكليات اذ "ليس العلم علما للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزيئات بنحو كلي بفعله الذهن من الجزيئات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد. فالكلي ليست طبيعية طبيعية الاشياء التي هو لها كلي والكلي ليس بمعلوم بل به تعلم الاشياء، وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة، ولولا ذلك لكان ادراكه للجزيئات من جهة ما هي كليات ادراكاً كاذباً" [3]، ولطالما الاحساس شرطا اساسيا لقيام المعرفة، فانه يترتب على ذلك ضرورة وجود العلم الخارجي، فهو بهذا يرى في وجود الاشياء الخارجية واحساسنا بها سبب في تكوين المعقولات او قيام المعرفة. اذن ابن رشد يفعل بمبدا السببية على انه مبدا عقلي صحيح واضح. [4]

اما فيما يتعلق بالفعل والمعقول، فأن ابن رشد يتابع ارسطو في القول بان الفعل وموضوع التعقل شيئ واحد، وذلك ان تحصل المعقولات عنده ياتي عن

(1) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 131.

(2) أرسطو، في النفس، 192.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 80.

(4) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 132.

طريق اتصال العقل بموضوعات التعقل وفي ذلك يقـول " ولما كانـت معقـولات الاشياء هي حقائق الاشياء، وكان العقل ليس شيئا اكثر مـن ادراك المعقـولات، كان الفعل منا هو المعقول بعينه من جهة وهو معقول، ولم يكن هناك مغايرة بـين العقل والمعقول الا من جهة ان المعقولات هي معقولات اشياء ليست في طبيعتها عقلا، وانما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد. ومن قبـل هـذا لم يكـن العقل فما هو المعقول من جميع الجهات "[1].

ويذهب ابن رشد الى ان الكليات غير موجودة خـارج الـنفس البـشرية، وانما تجتمع في الذهن من الجزيئات الامر الذي يفسر " قول الفلاسفة ان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان، يراد به انها موجودة بالفعل في الاذهـان لا في الاعيان، ويقصد منه الذهاب الى انها ليست موجودة اصلاً في الاعيان، بـل انهـا موجودة بالقوة، غير موجودة بالفعل، ولـو كانـت غـير موجـودة اصـلا لكانـت كاذبة "[2].

ومن اقوى ما يستدل به ابـن رشـد علـى ان المبـدا الكلـي مـستمد مـن المحسوسات الخارجية لا من العقول المفارقة قوله " ولو انزلنا هـذه الكليـات غـير متكثرة بتكثر خيالات اشخاصها المحسوسة، للزم على ذلك امور شـنيعة منهـا ان يكون كل معقول حاصل عندي حاصل عندك، حتى يكون متى تعلمت انا شـيئا تعلمته انت، ومتى نسيته انا نسيته انت ايضا، بل لا يكون تعلم ههنـا اصـلاً ولا نسيان ."[3]

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، 193.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 80.

(3) ابن رشد، رسالة النفس، 97.

وهكذا ذهب ابن رشد الى تفسير الصلة بين المحسوس والمعقول، تفسيرا ينهض على الصعود من جزيئات الى الكليات. رافضا فكرة القول بوجود الكليات مفارقة، لانها في رايه عاجزة عن تفسير الموجودات التي يجب معرفتها عن طريق القول بالمادة والصورة فقط وفي ذلك يقول "فيظهر من شأن الاشخاص المحسوسة انها مركبة اذ كان يوحد بها حالتين من الوجود في غاية التباين. وهو الوجود المحسوس والوجود المعقول، فانه ليس يمكن ان يوحد بها هذا من جهة واحدة، بل الصورة هي السبب في كون الشيئ معقولاً، والمادة في كونه محسوساً "(1).

جـ- العقل بالملكة وبالفعل:

اذا كان الاستعداد الذي هو في الصورة الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني الاول فأن "العقل الذي بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه اذا صارت، بحيث يتصور بها الانسان متى شاء، كالحال في المعلم اذا لم يعلم، وهو انما يحصل بالعقل على تمامه الاخر "(2). وبعبارة اخرى فان هذا العقل ليس بشيء اخر غير العقل الهيولاني، وقد خرج من القوة الى الفعل، الامر الذي يعني ان العقل بالملكة ليس هو شيء اخر اكثر من معنى يحصل في العقل الهيولاني، ويطلق عليه ابن رشد العقل المكتسب، وهو يقابل المستفاد عند ابن سينا

ويلاحظ ان ابن رشد ينظر الى هذا العقل بطريقة مغايرة لفلاسفة الاسلام: "الذين كانوا يرون ان هذا العقل نتيجة للاتصال بين العقل الفعال

---

(1) ابن رشد، رسالة مابعد الطبيعة، تحقيق وضبط: رفيق العجم وجيرار جهامي، (بيروت، د. ت)، 88.

(2) ابن رشد، رسالة النفس، 101.

والعقل المادي، ولذا كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد لا العقل المكتسب، لانه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها "(1).

واذا ادرك العقل المادي الفعل المكتسب، فهذا يعني انه ادرك ذاته على انها تحتوي على المعارف والمعاني التي سبق ان حصلها او احتوى عليها: "ويجب التفرقة بين هذين العقلين، فان الاول منهما خالد والاخر يفنى بفناء صاحبه، وهذا هو السبب الذي دعا هذا الفيلسوف الى القول بانهما لايتحدان اتحاد وجود، ولا يستطيع العقل المكتسب ادراك العقل الفعال، الا اذا غابت عنه معارفه، أي الا اذا عاد فاصبح عقلاً هيولانياً "(2).

ان هذا الرأي الذي يرى فيه ضرورة العودة الى درجة الصفر من اجل الاتصال بالعقل الفعال، ينهض على تصور خاطيء، ذلك لان عطائه العقل المكتسب " لا تعود الى افراغها المطلق بل الى امتلائها التام، هذا فضلا عن ان الاتصال في حالة الفراغ التام يتعارض مع توزيع العقل بين فعلي العقل الفعال، لانه عند تقهقر العقل الى حالة القوة المطلقة، سببا نشر العقل الفعال فعله الاول من اجل اخراج العقل الهيولاني الى الفعل يتحول الى عقل (مكتسب) او عقل (بالفعل) لا ليجعله متصلا به، لان ذلك يشترط امتلائه التام "(3).

د – العقل الفعال:

هو القوة التي تخرج الافكار والمعقولات التي استقبلها العقل بالملكة الى الفعل، و لما كانت هذه المعقولات توجد اولاً بالقوة، وثانيا بالفعل كان لابد لها

---

(1) قاسم، محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، (القاهرة: 1949م)، 249 ؛ عودة، الوجود والمعرفة، 228.

(2) قاسم، في النفس والعقل، 250.

(3) المصباحي، محمد، اشكالية العقل عند ابن رشد، (الدار البيضاء: 1988م)، 215.

من محرك يخرجها من القوة الى الفعل، ولما كان المحرك يعطي المتحرك شبه مافي جوهره، وجب ان يكون هذا المحرك عقلا، وان يكون غير هيولاني لأن الهيولاني يحتاج في وجوده الى عقل موجود بالفعل دائماً سواء عقلناه نحن او لم نعقله، وان العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه. فهو اذن فعل دائم، وصورة محضة، وهو موجود خارج انفسنا سواء عقلناه ام لم نعقله[1]. ويرى ابن رشد ان هذا العقل له فعلا، احدهما من حيث انه مفارق، وهو ان يعقل ذاته على ما شأن العقول المفارقة، ان تكون عليه من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منها شيئا واحدا من كل جهة، والثاني ان يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، اعني يصيرها من القوة الى الفعل. [2] ومع ذلك، فلهذا العقل بالعقل الهيولاني صلة جوهرية، وهي انه بمثابة الصورة منه. لذلك يعقل به الانسان متى شاء ان يعقل[3]. على ان من الواضح ان العقل الفعال عند ابن رشد ليس هو واهب الصورة " لانه في هذه الحالة لن يغدو الانسان في حاجة الى ان يحس وان يتخيل ليدرك،، مادامت الماهية تلقى عليه مباشرة او بشكل غير مباشر من واهب الصور، معنى ذلك ان وجود الحس والتخيل في الانسان سيصبح عبثا لا طائلة من ورائه، وهذا مخالف لمبدا ان الطبيعة لا تصنع باطلا، بل لو كان العقل الفعال هو الذي يقوم بقذف الماهية في الصورة الخيالية لاصبح البحث عن المعرفة ذاتها امرا لا فائدة منه، ولا نفصلت المعرفة عن البشرية متعالية عنها في عالم لا نستطيع اللحاق به "[4]. وبناء

---

(1) ينظر، ارسطو، في النفس، 74-75 ؛ ابن رشد، رسالة النفس، 103.

(2) الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ج2، (بيروت: د. ت)، 438.

(3) فخري، ابن رشد، 111.

(4) المصباحي، اشكالية العقل، 126.

على هذا القول يرى ابن رشد ان السبب دفع ابن سينا الى القول بان العقل الفعال هو واهب الصورة، اعتقاده ان الصورة كلها صادرة عن العقل الفعال.

ووفقاً لهذا الراي فان دور العقل الفعال ليس هو بث الماهية، او يقذف في المعقولات بالقوة ماهيتها وحقيقتها التي يملكها في ذاته كما فهم ابن سينا، بقدر ما تكمن مهمته في ان ينزع عن الماهية الفردية الموجودة بالقوة في الخيالات مايعوقها عن التاثير في الفعل الهيولاني، ومن هنا يرفض ابن رشد: "تشبيه العقل الفعال بالصانع تجاه مصنوعاته، لان الصانع يفرض صورته الجاهزة والتامة التي يخلقها على مادته التي يتعامل معها، أي انها صورة كونها في ذاته واسقطها على الشيء الخارجي، في حين لا يقذف العقل الفعال صورة على (شيء) خال من أي تحديد، وفارغ من أي ماهية، بل هو يتعامل مع مواد تحمل في ذاتها، ستصيره، أي تحمل الماهية بكيفية كامنة او انها تضم نقيضها الذي سيخلفها باعدامها عن طريق العقل الفعال"[1].

هـ- اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال:

العقل الهيولاني هو اشبه مايكون بالقدرة او القابلية على تكوين الصور العقلية او المعقولات او هو "الاستعداد المحض لتلقي المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما في الاطفال"[2] ولذا فهو ليس جوهراً قائماً بذاته، وليس له وجود مستقل قبل التفعل بقدر ما هو مجرد قابلية او استعداد في الانسان على التعقل وهو في هذا شبيه بالعقل المتعقل عند ارسطو، وهو كلي يصبح عقلاً

(1) المصباحي، اشكالية العقل، 126 -127.

(2) رينان، ارنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: 1957م)، 151 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 130.

بالفعل لابد من وجود فاعل يخرجه من حالة القوة الى حالة الفعل، وهذا هو اثر العقل الفعال[1].

يبدو ابن رشد خالف ابن سينا في درجات العقل وحصول المعقولات او دور العقل الفعال، خالفه ايضا في مفهوم الاتصال، بمعنى اذا كان الاتصال عند ابن سينا ينهض على اتصال العقل البشري بعقل فعال مقارن له، حيث يلتقي من صور المعقولات، فان هذا الاتصال عند ابن رشد: لا يعني اتصال العقل البشري بعقل اخر مفارق له او خارج عنه، بل يعني اتصال العقل البشري بنفسه ان صح التعبير. والحقيقة ان نظرية الاتصال عند ابن رشد ليست شيئا اكثر من الصعود من الجزئي الى الكلي، ومن المحسوس الى المعقول الذي ينتهي بانتقال العقل المادي من القوة الى الفعل، أي من مجرد الاستعداد الى الادراك العقلي بالفعل بمعنى اخر فأن: " النفس عقل فعال، اذا نظرنا اليها على اعتبار انها الجوهر الروحي الذي يصنع المعقولات او المعاني، وتسمى عقلا ماديا حين تقبل المعاني التي تجردها من الامثلة الحسية الخارجة عنها "[2].

وتأسياً على هذا القول، فان الفعل المادي والعقل الفعال، ليس في حقيقة الامر الا مظهر لذات واحد هي النفس، هذه الصلة الصحيحية بين العقلين يوضحهما ابن رشد بقوله " العقل الفعال له فعلان احدهما من حيث مفارق للمادة، وهو ان يعقل ذاته شيمة سائر العقول المفارقة. والثاني من حيث نسبته العقل الهيولاني وهو ان يصير المعقولات التي فيه من القوة الى العقل، والفعل الاول متقدم على الفعل الثاني، اذا كان منه بمنزلة الغاية او الكمال. ومع هذا

(1) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 130.

(2) قاسم، في النفس والعقل، 246.

فلهذا العقل الهيولاني صلة جوهرية، او هو بمثابة الصورة منه، ولذلك يعقل به الانسان متى شاء أي يعقل "[1].

هكذا درس ابن رشد مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة: " مبينا ان هذا الاتصال في ذاته لا يتنافى مع اصول علم النفس المعروفة... وهو يرى ان الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة، فاذا ما اخذ في الدراسة والتعلم، تحول هذا الاستعداد الى عقل بالفعل، ولايزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة "[2].

وهذا هو الكمال الاخير الذي ينشده الانسان، وهو لا يتحقق للانسان الا بانتصار ارقى اجزاء نفسه على حواسه، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الانسان الى اقصى قوتها: " فمن بلغ هذه الدرجة فقد بلغ الجنة، مهما كانت عقيدته، وان هذه ارقى درجات السعادة، وان السبيل اليها وعر ونادر لانها مقصورة على خاصة العظماء، الذين لا يصلون اليها الا في الشيخوخة، بعد طول البحث والتعمق في العقليات والاعراض عن الاعراض الزائلة، والقناعة بما يكفي الحياة المادية، وان كثير من الحكماء، قد بلغوا هذه الدرجة وذاقوا حلاوتها لدى الموت لان هذا الكمال النفساني، ينمو على عكس الكمال البدني، فكلما ضعف الجسم دنت النفس من تلك الرتبة العليا "[3].

وبناء على هذا القول، فليس هناك سوى طريق واحد للوصول الى هذه المرتبة المعرفية او السعادة القصوى، وهو سبيل البحث النظري والتأمل العقلي.

---

(1) فخري، ابن رشد، 110 - 111 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 130.

(2) مذكور، ابراهيم، في الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيقه، ج1، (القاهرة: د. ت)، 62.

(3) جمعة، محمد لطفي، ابن رشد، تاريخه وفلسفته، (سوسة: د. ت)، 62-63.

2- نظرية الوجود:

تناول ابن رشد الذات الالهيه، وادلة وجوده تعالى ووحدانيته وطبيعة واجب الوجود وصفاته، وكيف هو علة الموجودات، وخالق المخلوقات وفائض الجود، ومعطي الوجود، ومعدن الفضائل والخيرات، وحافظ النظام، ومبقي الدوام، ومدبر الكل وعالم الغيب والشهادة.[1] كما ناقش نظرية العلم الالهي، وطبيعة هذا العلم، اذا كان كليا ام جزئيا، وهو وهل هو علم واحد ام متعدد ؟ وعلاقة علم الكنه بالاشياء، وعالج ايضا قدم العالم، وكيف تصدر الكثرة عن الوحدة.

قال ابن رشد بوجود واجب الوجود، المنزه عن المادة والماديات، وتبع ارسطو في قوله بوجود عقول مجرده عن المادة، وهي المسماة بالعقول العشرة، فالعقل الاول جوهر مجرد عن المادة، وهو اول صادر عن الله واجب الوجود، وقد صدر عنه الفلك التاسع، ثم عقل اخر هو العقل الثاني، وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن وهكذا، ويسمون العقل العاشر بالعقل الفعال، او العقل الفياض للكون، وكل عقل يؤثر فيما بعده، وما بعده يؤثر فيما بعده وهكذا، فكل ما يصدر من عالمنا، يصدر عن هذه الافلاك، مسلسلا الى العقل الفعال.[2]

أ- وجود الله:

قبل ان يبرهن ابن رشد على وجود الله تعالى، يذهب الى نقد طرق السابقين عليه من المتكلمين، مقسما اياهم الى اربع فرق رئيسية: الاشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية، وقال بطلان هذه الفرق، لانها فيما يرى " اعتقدت

---

(1) اخوان الصفا، رسائل، 1 / 264.

(2) امين، ظهر الاسلام، 3 / 539 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 200.

في الله اعتقادات مختلفة، وحرفت كثير من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تاويلات، نزلوها عن تلك الاعتقادات، فزعموا انها الشريعة الاولى، التي قصد الحمل اليها جميع الناس، وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع، واذا تؤملت جميعا وتؤمل مقصد الشرع، ظهر ان جلها اقاويل محدثة وتؤيلات مبتدعة "[1].

1- الحشوية:

يرى ابن رشد ان هذه الفرقة، ترفض ان تكون معرفة الله عن طريق العقل بل عن طريق الوحي، لان العقل يعجز تماما عن اثبات الله، وعليه فان الايمان بوجود الله طريق (السمع لا العقل) [2]. ويصف ابن رشد هذه الفرقة بانها ضالة " فالظاهر من امرها انها مقصرة عن مقصود الشرع الذي دعا الناس الى التصديق بوجود الباري بادلة عقلية، كما في قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [3]. وقوله تعالى: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[4]. الى غير ذلك من الايات الواردة في هذا المعنى "[5].

ومن هنا فان ابن رشد لا يتوقف طويلا عند هذه الفرقة استخفافا بها يقول: " ولا يمتنع ان يوجد من الناس من بلغ به فداحة العقل، وبلادة القريحة الى ان لا يفهم شيئا من الادلة الشرعية التي نصبها (ص) للجمهور، وهذا هو اقل الوجود، فاذا وجد ففرضه الايمان من جهة السماع "[6].

(1) ابن رشد، فصل المقال، 41.

(2) ابن رشد، فصل المقال، 42.

(3) سورة البقرة: آية 21.

(4) سورة ابراهيم: آية 10.

(5) ابن رشد، فصل المقال، 42.

(6) ابن رشد، فصل المقال، 43.

2-الاشعرية:

تنطلق هذه الفرقة في البرهنة على وجود الله من العقل، ولكنهم سلكوا غير طريق الشرع، معتمدين في ذلك على دليلين هما، الحدوث ودليل الجواز، ويناقش ابن رشد قضية الخلاف حول الاشعرية الذين يقولون، بان العالم مخلوق محدث وبين الفلاسفة القائلين بان العالم قديم ازلي، فنقول بان الخلاف في هذه القضية يعود الى اللفظ [1].

لان في الوجود طريقين وواسطة، ولقد اتفق الجميع على الطريقين وهما:

1- هناك واحد بالعدد قديم هو الله.

2- وهناك على الطرف الاخر، كائنات متكثرة، وهي عند الجميع محدثة. [2]

ب- دليل الحدوث:

ان اجسام العالم مكونة من اجزاء لا تتجزأ، وان الجزء محدث والاجسام محدثة بحدوثة، وقد خرج ابن رشد بان هذه الطريقة "معتاصة على كثير من اهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري" [3]. فهو يرفض طرق الاشعرية الذين يعتمدون على الجدل، لا على البرهان في الدليل على العقائد الدينية[4].

---

(1) ينظر، ابن رشد، فصل المقال، 12 – 14.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 202 -203.

(3) فصل المقال، 43 ؛ عودة، الوجود والمعرفة، 27.

(4) الجعفري، فلسفة ابن رشد،54.

واذا فرضنا ان العالم محدث لزم كما يقولون ان يكون لـه فاعـل محـدث، وذلك ان هذا الحدث لانقدر ان نجعله محدثاً ولا ازليـاً، امـا كونـه محـدثا، فلأنـه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث دون نهاية وذلك مـستحيل، وامـا كونـه ازليا فانه يجب ان يكون فعله المتعلق بالمعقولات ازليا فتكـون المعلومـات ازليـة، ومن هنا ما يقوله المتكلمون في جواب هذا مـن ان الفعـل الحـادث كـان بـارادة قديمة ليس بمنهج ولا مخلـص مـن هـذا الـشك لان الارادة غـير الفعـل المتعلـق بالمفعول. واذا كان المفعول حادثا، فواجب ان يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثـاً [1]. فالعالم براي ابن رشد في الحقيقة ليس محـدثا حقيقيـا ولا قـديما حقيقيـا، لان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والعالم ليس بطبيعته ان يفنـى، أي تنعـدم مادتـه، والقديم الحقيقي ليس له عله، والعالم له علة، اذن: العالم محدث اذا نظرنا اليه من حيث انه مفعول عن الله، والعالم قديم اذا اعتبرنا انه وجد عن الله منذ الازل من غير تراخ في الزمن[2]. والخلاصة ان العالم بالاضافة الى الله محدث وبالاضـافة الى اعيان الموجودات قديم.

ج- دليل الجواز:

يقوم هذا الطريق على مقدمتين: احداهما: ان العالم بجميع مافيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه، كأن تكون حركة كل متحرك منهـا الى جهـة ضـد جهة التي يتحرك اليها والمقدمة الثانية، ان الجائز محدث وله محدث – أي الفاعـل – صيره باحدى الجائزين اولى منه بالاخر[3].

---

(1) ابن رشد، فعل المقال، 45.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 203.

(3) ابن رشد، فصل المقال، 56 ؛ عودة، الوجود والمعرفة، 28.

وقد نقد ابن رشد هذا الدليل فذكر في المقدمة الاولى خطابيه قد تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع الذي صنع الموجودات على وجه معين لحكمة معينة، فاي حكمة في الانسان اذا ابصر بأذنه وشم بعينيه [1].

ثم ذكر ان المقدمة الثانية القائلة: ان الجائز محدث فهي غير بينة بنفسها، ويخلص في نقده لهذين الدليلين الى القول "فقد تبين من هذا كله ان الطرق المشهورة للاشعرية من السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية بعينيه، ولا طرقا شرعية بعينيه" [2].

3- الصوفية:

لم يقبل ابن رشد طرق الصوفية في معرفة الله تعالى. الذين يرون ان معرفة الله تحصل للانسان بنوع من الكشف الالهي أي بالالهام، وسيلة للاستدلال على وجود الله دون الالتفات الى الفعل وبراهينه المنطقية[3]. فقال: ان طرقهم في النظر ليست طرق نظرية. انما طريقتهم اشراقية. فهم يزعمون ان معرفة الله وغيره من الموجودات شيىء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب.

ويعلق ابن رشد على هذا الراي بقوله: ان هذه الطريقة وان سلمنا وجودها فانها ليست عامة للناس بماهم ناس، لانها لو كانت عامة ومقصودة لبطلت طريقة النظر، وكان وجودها بين الناس عبثا. على ان القران كله دعوة الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. وان كانت اماتة الشهوات التي يتذرع

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، 57.

(2) ابن رشد، فصل المقال، 62 – 63 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 54.

(3) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 54.

بها الصوفية هنا (شرطاً على صحة النظر) الا انه لا يلزم عن ذلك ان النظر يستقيم بها وحدها، اذ هي منه بمثابة الشرط من المشروط وحسب[1].

4- المعتزلة:

لم يقف ابن رشد عندها كثيرا، فهو يعتذر عن الخوض في مذاهبها مبررا ذلك بانه لم يصل الينا في (جزيرة الاندلس) من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طريق الاشعرية[2].

إثبات وجود الله:

يرى ابن رشد في اثبات وجود الله في الطريقة الشرعية التي تنحصر في دليلين: دليل العناية، ودليل الاختراع. وبذلك يقول ابن رشد:

" الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها تنحصر في جنسين: في العناية بالإنسان وخلق جميع الاشياء من اجلها – من اجل العناية به – ولنسم هذه دليل العناية، ثم ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء مثل اختراع الحياة في الجماد و (اختراع) الادراكات الحسية والعقل ولنسم هذا دليل الاختراع ".[3]

د- دليل العناية:

ان دليل العناية يقوم على ان جميع الاشياء في عالمنا موافقة لوجود الانسان، وهذا الدليل ظاهر في نظر العقل في الكون وظاهر ايضاً في الايات

---

(1) فصل المقال، 63 ؛ عودة، الوجود والمعرفة، 30.

(2) ابن رشد، فصل المقال، 64- 65.

(3) فصل المقال، 45 -46 ؛ تاريخ الفكر العربي، 667.

القرانية، فان عناية الله بالانسان تتجلى في موافقة جميع هذه الاشياء المخلوقة لوجوده ومصلحته، كوجود الشمس والقمر والنبات والحيوان والامطار والبحار والهواء والنار الى اخر الموجودات، وان هذه العناية لا تتعلق بالاشخاص، وانما تتعلق بانواعهم[1]، وبهذا يعلن ابن رشد "ان قول من يقول: ان العناية تقع بالجزئيات قول في نهاية الخطأ"[2].

ويرى ابن رشد ان الرابطة بين الظواهر والاشياء لا يمكن ان يكون قد تحققت بالصدفة وانما عن طريق علم وحكمة "اذا نظر الانسان الى شيء محسوس فراه قد وضع بشكل ما وقدر ما، ووضع ما، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة... ان لذلك الشيء صانعاً صنعه، ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة، وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة"[3].

ان هذا الدليل قطعي وبسيط لانه يقوم على اصلين معترف بهما عند جميع الناس: احدهما، ان العالم بجميع اجزائه يوجد موافقاً لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ها هنا. والثاني: ان كل ما يوجد موافقا في جميع اجزائه لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة. فهو مصنوع ضروري، فينتج عن هذين الاصلين بالطبع ان العالم مصنوع وان له صانعاً[4].

---

(1) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 68.

(2) رسالة ما بعد الطبيعة، 172.

(3) ابن رشد، فصل المقال، 109.

(4) ابن رشد، فصل المقال، 110 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 69.

هـ- دليل الاختراع:

دليل الاختراع يقوم على ان جميع هذه الموجودات مخترعة من العدم، محدثة، فلا بد اذن من وجود مخترع لها، ولكن بما ان هذه الاشياء من جنس يعجز البشر عن مثله كالشمس والقمر والبحار والجبال وغيرها، فيجب ان يكون لها مخترع قادر عليها، ذلك هو الله.[1]

وبهذا الدليل شواهد كثيرة من الشرع مثل قوله تعالى﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾[3].

ويؤكد ابن رشد بان هذين الدليلان هما دليلا الشرع، وهما مشتركان للعلماء والعامة، ولا يختلف موقف كل من هذين الفريقين فهما الا بناء على درجة العلم والمعرفة " فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس، واما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس مايدرك بالبرهان... واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة، هي الطريقة الشرعية والطبيعية "[4].

و- قدم العالم:

لم يخرج ابن رشد عن اسلافه من الفلاسفة والمتكلمين، فهو يقرر ان للعالم خالقا وموجدا انطلاقا من كونه مسلما يعتقد ان لا خالق الا الله سبحانه

(1) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 69 – 70.

(2) سورة طارق: آية 5 – 6.

(3) سورة الغاشية: آية 17 -18.

(4) فصل المقال، 69.

وتعالى وبيان ذلك "ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الانفاق ومن نفسه "[1]. ومما يدل على ذلك ان الموجودات التي يتألف منها العالم مخترعة. وكل مخترع فله مخترع فاعل. واذا كان الامر كذلك فما هي زمنية الاحداث ؟

تباينت الآراء حول هذه المسالة، ففي حين سلك المتكلمون في بحثهم مسلكا دينياً، حين اقروا بالمكان والزمان المحدثين مع المادة والذين سبقهما العدم المطلق، تابع ابن رشد الفلاسفة المسلمين الذين ربطو الوجود بزمان ومكان قديمين، ولكن هذا لا يعني ان العالم قديم، بمعنى انه لا علة له كما يذهب الدهريون، كما انه ليس محدثاً بمعنى ان له بداية زمنية [2]، كما يذهب المتكلمون، وانما له فاعل وان كان ليس له بداية زمنية.

غير ان ابن رشد لم يساو في الازلية بين الله والعالم، فهو يرفض ان يكون العالم قديم بالذات، لان هذا يؤدي الى اثبات قديمين ويتعارض مع فكرة الخلق التي جاء بها الدين الاسلامي. ولهذا التمس حلا لهذه الاشكالية عن طريق التوفيق بين الفلسفة والدين، ومؤدى هذه الفكرة. انه على الرغم من قدم العالم الا انه حادث، بمعنى ان له علة اوجدته[3].

والخلاصة ان العالم بالاضافة الله محدث، وبالاضافة الى اعيان الموجودات قديم، وبمعنى اخر ان الله والطبيعة موجودان منذ الازل، فلم يكن هناك زمن وجد فيه الاله قبل ان توجد الطبيعة، والله هو المصدر الازلي للواقع، في حين

(1) فصل المقال، 108 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 201.

(2) عودة، الوجود والمعرفة، 126 -127.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 56 ؛ غالب فلاسفة الشرق والغرب، 56.

تشكل المادة الاساس الوحيد للوجود والمصدر الازلي للامكان، والمادة والصورة متلازمتان ولا توجد احدهما بدون الاخرى ولا يمكن فصلهما الا ذهنيا [1]. وعلى هذا يرفض ابن رشد فكرة الخلق من عدم التي قال بها المتكلمون ومؤداها: " ان الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان هو ان الله كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم، أي وجود الذاتين فقط " [2].

ويرفض ابن رشد ان يكون الفعل الالهي له بداية كما يحلو ذلك للمتكلمين، لانه يلزم القائلين بحدوث العالم ان ذلك محال بمعنى ان من لم يقل منهم بحركة دائمة لم يمكنهم ان يوفوا السبب في كون الباري، وهو ازلي فاعل للعالم بعد ان لم يفعل فانه يلزم ضرورة ان يكون فاعلاً بالقوة قبل ان يفعل، وكل فاهو بالقوة، فانما يصير الى الفعل بمحرك وبالجملة لفاعل هو اقدم منه، اذ كان خروج القوة الى الفعل تغيرا وكل تغير فمن مغير [3]. الامر الذي ينفي عن العلة الاولى ان يكون فاعلا على الحقيقة منذ الازل، في حين ان الفاعل المطلق، يجب ان يكون فعله غير متراخ عن وجوده، وبهذا المعنى يرى ابن رشد اذا تصور موجود ازلي افعاله غير متاخرة عنه على ما هو شأن كل موجود ثم وجوده، ان يكون بهذه الصفة، فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي، فانه يلزم ضرورة ان لا تدخل افعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الازلي لم يزل عادماً الفعل، وما لم يزل عادما الفعل فهو

---

(1) جماعة، موجز تاريخ الفلاسفة، 1 / 152 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 66.

(2) الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط: جرار جهامي: (بيروت: 1993م)، 56 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 66.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 110 -111.

ضرورة ممتنع، والاليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان ان تكون افعاله كذلك، لانه لا فرق بين وجود الموجود وافعاله [1].

وطبقا لهذا القول فان الفعل الالهي ازلي، ليس له بداية ولا نهاية وهو لم يوجد في فترة زمنية محددة، بقدر ما هو فعل دائم الحدوث، لأن الفاعل الذي لا اول لوجوده، ليس هناك نهاية لا فعاله وعلى هذا فان العالم في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه مبدا ولانهاية، فان الذي افاد الحدوث الدائم، احق باسم الاحدث او الخلق من الذي افاد الاحداث المنقطع، أي الاحداث في زمان. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه وتعالى، واسم الحدوث به اولى من اسم القدم، وقد سمى الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم[2].

ويرى ابن رشد ان تقدم الله عن العالم، انما هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير، ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في زمان، وهو نوع اخر من التقدم واذا كان ذلك لا يصدق على الوجودين لأنهما معا ولا ان احدهما متقدم عن الاخر[3].

3- نظرية الخلق المستمر:

جاءت فكرة الخلق المستمر عند ابن رشد نتيجة تصوره ان الخالق محرك اول، وان فعل الخالق تحريك المادة، وبما ان الحركة مستمرة فالخالق متجدد ومستمر، وبهذا المعنى فان جوهر العالم بالفعل هو ان يكون في حركة، اما

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، 86.
(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 105.
(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 59.

صورته التي تحفظ وجوده فهي متعلقة بالله. حيث يرى ابن رشد "ان كل مركب انما يكون واحد من قبل وحدة موجودة فيه، وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته، واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان ازليا، ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم ازلي لا في وقت دون وقت، فعلى هذا ينبغي ان نفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات"[1].

ومن هنا رفض ابن رشد القول بحدوث العالم، لانه يستلزم القول بوجود عالم اخر حادث نشا منه ذلك العالم، وهكذا الى غير نهاية، لذلك يذهب الى ان الطريق الوحيد الذي نستطيع ان نسلكه، ينهض على ان العالم منذ الازل في تغير مستمر، فايجاد ما يوجد ليس الا خروجاً من القوة الى الفعل، واعدام ما يعدم ليس رجوعا من الفعل الى القوة، فليس هناك ايجاد من العدم، ولا عدم بعد الوجود، وقد ترتب على وجهة نظر ابن رشد هذه، ان كل فعل يقضي الى خلق شيء، انما هو عبارة عن حركة والحركة تقضي شيئا لتحركه ويتم فيه بواسطتها فعل الخلق، وهذا الشيء هو المادة الاصلية التي حققت من الكائنات، وهذه المادة هي شيء قابل للانفصال ولا حد له ولا اسم ولا صفة، بل هي ضرب من الافتراض لابد منه ولا غنى عنه وبناء عليه يكون كل جسم ابديا يسبب مادته، أي انه لا يتلاشى ابدا بسبب مادته التي لا تتلاشى هي ايضاً، وكل امر يمكن انتقال من حيز القوة الى حيز الفعل لا بد له من هذا الانتقال، والاحداث فراغ

(1) تهافت التهافت، 191.

ووقوف في الكون وعلى ذلك تكون الحركة مستمرة في العالم التي لولاها لما حدثت التحولات المتتالية الواجبة لخلق العالم، بل لما حدث شيء قط [1].

بهذا المعنى فأن العالم ازلي، وهو لم يوجد من تلك المادة دفعة واحدة او في فترة زمنية محددة، وانما وجد عن طريقة التولد والنمو الطبيعي، أي توالد الكائنات بعضها من بعض ونموها نمو طبيعياً وبهذا فأن العالم في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه مبدا ولا نهاية، فان الذي افاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث، والخلق، من الذي افاد الاحداث المنقطع، أي الاحداث في زمان [2].

علم الله بالكليات دون الجزيئات:

الكليات مامن شانها ان تحمل على اكثر من واحد، والجزيئات ليس ذلك من شأنها فواجب ضرورة متى حكمت بوجود او غير وجود ان يكون ذلك احيانا لمعنى من المعاني الكلية واحيانا معنى من المعاني الجزئية [3].

ينطلق ابن رشد من ان علم الله مخالف لعلم البشر، ان علم البشر مسبب بالحوادث، اما علم الله فهو سبب للحواداث، ثم ان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم، ولا يمكن ان نقيس علم الله على علمنا، او تشبه احد العلمين بالاخر، ففي الكليات (المفاهيم العامة) ينحو ابن رشد منحى ماديا، فهو يرى ان ما يوجد في الواقع هو الاشياء العيانية فقط، اما الكليات فليست سوى تسميات

---

(1) عودة، الوجود والمعرفة، 145.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 105.

(3) ارسطو، منطق ارسطو، 1 / 105.

للاشياء تقوم على اساس واقعي والا لكانت كاذبة، وهدف المعرفة هو ادراك هذه الكليات [1].

رد ابن رشد على الغزالي وبقية الفلاسفة، قولهم ان الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزيئات بقوله: ان ابا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه نقدس وتعالى لا يعلم الجزيئات اصلا، بل يرون انه تعالى يعلمهم بعلم غير مجانس لعلمنا، وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه، ومتغير يتغير به وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فانه علة للمعلوم، الذي هو الوجود، فمن شبه العلمين، احدهما بالاخر، فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة، وذلك غاية الجهل، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط، على النحو الذي نعلمه، بل ولا الكليات، فان الكليات المعلومة عندنا معلولة ايضا عن طبيعة الوجود، والامر في ذلك – فيما يتعلق بعلم الله – بالعكس. ولذلك ما قد ادى اليه البرهان، ان ذلك العلم – علم الله متنزه – عن ان يوصف بكلي او جزئي فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة [2].

4- نظرية النفس:

وهي معرفة النفوس والارواح السارية في الاجسام الفلكية والطبيعية من لدن الفلك المحيط الى منتهى مركز الارض، ومعرفة كيفية ادارتها للافلاك وتحركها للكواكب، وتربيتها للحيوان والنبات، وحلولها في جثث الحيوانات، وكيفية انبعاثها بعد الممات[3].

---

(1) جماعة، موجز تاريخ الفلاسفة، 1 / 152 – 153.

(2) فصل المقال، 11 – 12 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 671.

(3) ينظر، ارسطو، في النفس، 18 – 21 ؛ اخوان الصفا، رسائل، 1 / 264.

يعرف ابن رشد النفس على انها " جوهر روحاني قائم بذاته، لا ينقسم بانقسام الجسم، او انها ذات روحانية مستقلة، تستخدم الجسم كالة لها "[1]. وهكذا حاول ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين، فهو يرى تبعا لفلسفة ارسطو، ان النفس الانسانية الناطقة، جوهر مجرد عن المادة، لا هو جسم، ولا حال في الجسم، وانما له علاقة اما بالجسم يديره ويصرفه، كما يتصرف الملك في المدينة، وهو خارج عنها. والنفس الانسانية قابلة للارتقاء، ومعنى رقيها، ارتفاع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكون لها من الاستعداد والانجذابها نحو العالم الاعلى، فتشرق فيها المعلومات [2].

ولكن هل يمكن ان تفارق النفس الجسد ام لا، فيجيب ابن رشد عن هذا السؤال، وقد سلك مسلك الفلاسفة الذين سبقوه فقال: انه يجب التفرقة بين نفوس ثلاثة هي النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الانسانية او العاقلة، اما النفسان الاولان، فليستا مفارقتين للبدن، بمعنى ذلك متطابقتان فيه، ولا يمكن ان تنفصلا عنه محال، لا نهما تواجدان بوجود النبات او الحيوان، وتفنيان بفنائهما، اما النفس الانسانية فهي من جنس اخر، اذ عرفها قائلا: " النفس هي ذات ليس بجسم حية عالمة، قادرة مريدة، سمعية بصيرة متكلمة "[3]. ثم يقول في موضع اخر " ان المفارقة قد تنسب الى ما من شأنه ان يكون اتصاله بالهيولي، اتصالا بالعرض، كالعقل الفعال، اما الصورة الهيولانية، فيستحيل تصور المفارقة فيها، لانه اتصالها بالمادة اتصالاً جوهرياً "[4].

---

(1) قاسم، في النفس والعقل، 102.

(2) امين، ظهر الاسلام، 3 / 539.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 156 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 82.

(4) رسالة النفس، 31.

واذا كان ابن رشد اثبت ان النفس جوهر روحي، على الرغم من صلتها بالبدن، فانه لا يمتنع عنده، ان يوجد في الكمالات التي تجري مجرى الهيئات، ما يفارق محله قبل الملاح في السفينة، والصانع مع الالة التي يفعل بها. فان كان البدن كالآلة للنفس، فهي هيئة مفارقة، وعلى هذا انه ليس يلزم اذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق، او مثل النسبة بين الحديد وحجر المغناطيس، ان يكون اذا فسد احدهما فسد الاخر[1]. ويدرك ابن رشد النفس، لكنه لا يدرك حدها فهو يقول: " لانا ندرك النفس واشياء كثيرة، وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكنا ضرورة نعلم من وجودها انها في الجسم، او ليست في الجسم "[2].

أ – مراتب النفس:

ان مراتب النفوس ثلاثة انواع، قمتها مرتبة النفس الانسانية، ومنها ماهو فوقها، ومنها ماهو دونها، ويمكن لكل عاقل ان يعرفها ويحس بها خمس، منها اثنتان فوق رتبة الانسانية، وهي رتبة الملكية والقدسية، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمية، ورتبة القدسية، هي رتبة النبوة والناموسية، واثنان دونهما، وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية [3].

ويرتب ابن رشد نفوس الكائنات الحية التي تتميز بان حركتها وسكونها من ذاتها في خمس مراتب اذ يقول " واجناس النفس خمسة، تترتب حسب تقدمها الزماني، وهو تقدمها الهيولاني، فاولها النفس النباتية، ثم الحساسة، ثم المتخيلة،

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، 321.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 169 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 83.

(3) اخوان الصفا، رسائل، 1 / 298.

ثم الناطقة ثم النزوعية (والاخيرة كالاحق للمتخيلة والحساسة) وهذه الاجناس تفارق بعضها، من جهة افعالها، ومن جهة موضوعها، فالنباتية مثلا توجد في النبات دون الحساسة، والحساسة دون المتخيلة.في كثير من الحيوانات كالذباب وغيره، وان كان العكس غير موجود، أي لا يمكن وجود الحساسة دون الغاذية، او المتخيلة من دون الحساسة"[1]. وبذلك يجعل من كل قوة من قوى النفس مادة وصورة، ويجعل كل قوة كالهيولاني للاخر، الى ان يصل الى القوة التي لا هيولي لها أي: الى الصورة المحضة، اعني العقل المفارق.

ب- قدم النفس:

اذا كانت العلاقة بين النفس والبدن علاقة عرضية، فما هي طبيعة هذه العلاقة، بمعنى هل النفس ازلية ؟ ام انها حادثة وجدت مع وجود البدن ؟

يذهب ابن رشد الى تصور الصلة بين النفس والبدن من الناحية الزمانية مستخدما مصطلحا اطلق عليه (الحدوث الاضافي)[2]. وفي ذلك يقول " لا اعلم احدا من الحكام قال ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا، ثم قال انها باقية الا ماحكاه الغزالي عن ابن سينا، وانما الجميع متفقون على ان حدوثها هو اضافي، وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال، كالامكانات التي في المرايا لا تصال شعاع الشمس "[3]. وبهذا المعنى فان النفس عند ابن رشد قديمة، وليس وجودها متزامن مع وجود البدن، كما هو الامر عند ابن سينا، لان القول بالحدوث يتناقض مع القول بالبقاء، كما انها واحدة لا تتجزء على عدد الافراد"

(1) رسالة النفس، 34 – 35 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 86.

(2) عودة، الوجود والمعرفة، 189.

(3) انطوان، ابن رشد، 321.

ان تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص، وان تكون ايضا بمعنى واحد في زيد وعمرو". واذا كان الامر على هذا النحو، فمن اين جاءت الكثرة والتعدد الظاهر للنفس ؟، يجيب ابن رشد بان "الكثرة العددية الشخصية انما اتت من قبل المادة"[1] وعوارضها المحسوسة.

وتأسياً على هذا القول يرفض ابن رشد بشكل قاطع ما جاء به ابن سينا ان تكون النفوس متعددة بتعدد الابدان، لان كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه من جميع الاشخاص، تلحقه مجالات كثيرة منها ان يكون اذا علم زيد شيئاً يعلمه عمرو اضافة الى انها اذا انزلت متعددة بتعدد الاجسام، لزم ان تكون مرتبطة بها، فتفسد ضرورة بفساد الاجسام[2].

ج- خلود النفس:

هو معرفة ماهية النشاة الاخرى وكيفية انبعاث الارواح من ظلمة الاجساد وانتباه النفوس من طول الرقاد وحشرها يوم المعاد. وقيامها على السراط المستقيم و حشرها لحساب يوم الدين ومعرفة كيفية جزاء المحسنين وعقاب المسيئين [3]. وهناك اختلاف بين الفلاسفة حول خلود النفس [4]. بينما يرى ابن رشد ان النفس تبقى بعد مفارقة البدن، ولا يعرض لها ما يعرض للبدن من فساد وهلاك، لانها جوهر بسيط مستقل عن الجسم، فهو يرى بان النفس خالدة، وانكر ان يكون البعث جسدي وروحي معا، ولهذا فانه لم يقبل فكرة

---

(1) انطوان، ابن رشد، 320.

(2) انطوان، ابن رشد، 321.

(3) اخوان الصفا، رسائل، 162،1.

(4) ينظر: ارسطو، في النفس، 162.

اللذات الحسية في الاخرة. بقدر ما اكد على اللذات العقلية، وهـذا الـراي يـاتي في سياق تعريفه للنفس الانسانية بانها جوهر مفارق، ولها طبيعـة مغـايرة للبـدن ومتطلباته الحسية، وتبعا لذلك فانه يرى ان النفس الفاضلة تطلب الفضلية لذاتها وليست كوسيلة لتحقيق مكاسب حسية.[1]

ان ابن رشد يعتقد بحياة اخرى وراء هذه الحياة، تعيش فيها النفس عيشة ابدية خالدة، والقول بالعقاب والثواب الاخرويين، وبيان ذلك بان الـنفس بعـد الموت هو: " مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلمـاء " [2]. وهو بذلك يقول ببقاء الكليات وحدها وفناء الجزيئـات، وعلـى هـذا المبـدأ فسر الميعاد. فالنفس الفردية الجزئية تفنى، وانما الـذي يخلـد دائمـاً ويجـري عليـه الميعاد هو النفس الانسانية الكلية، ومعنى ذلك ان الفرد اذا مات تحلل جسمه الى عالم الاجسام، واتصلت نفسه الفردية بالنفس الكلية، وهذا يجعـل فهـم الثـواب والعقاب للافراد صعبا، اذ ليس هنـاك وجـود للـنفس الفرديـة. فهـو يقـول: ان العقل لا يتجزء على عدد الافراد وانه واحد في سقراط وافلاطـون واذا كـان لا شخصية له، فالشخصية ناشئة عن الحواس، فالانسان شخص مفـرد مـن حيـث الحواس لا من حيث العقل، لان العقل لا يتجزء، وعلـى العمـوم فالـذي يبقـى بعد الموت على رايه الاخير هو الحياة الانسانية الكلية، لا الحياة الفردية [3].

ويذهب ابن رشد الى القول " كما كان الوحي قد انذر في الشرائع كلها بان النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلـك، وكانـت النفـوس يلحقهـا

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، 149 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 206.
(2) ابن رشد، فصل المقال، 149 ؛ امين، ظهر الاسلام، 3 / 540.
(3) امين، ظهر الاسلام، 3 / 540.

بعد الموت ان تتعرى عن الشهوات الجسمانية، فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وان كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا، لانها تتاذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها لا يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن، والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴾ [1]، واتفقت الشرائع على تعريف هذا الحال للناس وسموها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير[2].

وهكذا ذهب ابن رشد الى تصوير خاص للحياة الاخرى، حيث جعلها في حقيقتها روحانية، رابطا بين سعادة الشخص والفضائل العلمية او الخلقية التي حضت عليها الشرائع عامة.ويرى ابن رشد، ان الدين شرع للخاصة والعامة والفلسفة للخاصة وحدهم، ولما كانت العامة تعتقد بان الثواب والعقاب والبعث مسؤولية كل فرد في الاخرة كما يصدر عنه من اعمال، كان الذين اتيا بذلك للمصلحة العامة، اما الخاصة من الفلاسفة فياتون بالفضائل ويتجنبون الرذائل لذاتها.[3]

وعمدة ابن رشد في رأيه هذا، ان الشرع في الاصل مبدا للسلوك الحسن في الحياة الدنيا وللعمل الصالح، وان البعث في كل شريعة افضل الاسباب التي تحث جمهور الناس على ذلك ثم ان ابن رشد لو قال بان جعل البعث روحانيا

(1) سورة الزمر: آية 56.
(2) فصل المقال، 151 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 672.
(3) امين، ظهر الاسلام، 3/ 540.

وجسمانيا معا كما جاء في الاسلام افضل – وان كان ذلك مخالفا لراي الفلاسفة – لانه اكثر حسناً لجمهور الناس على التمسك بالفضائل[1].

5- القضاء والقدر:

القضاء والقدر عند ابن رشد من المسائل الشرعية، ففي القران الكريم ايات كثيرة تدل على ان الانسان مجبر، وايات غيرها تدل على ان الانسان مخير، وايات فيها ان الانسان مجبر في بعض اعماله ومخير في بعضها الاخر، واذا رجعنا الى اختباراتنا راينا مثل هذا في حياتنا احداث كثيرة تدل على انا مخيرون نفعل مانشاء، واحداث تدل على اننا مضطرون الى سلوك سبل معينة في الحياة.[2]

وابن رشد لا يوافق الاشعرية الذين يقولون ان للانسان كسبا: ان يكون قد اجبر على العمل منذ الازل، ثم تركت له حرية الاختيار في ذلك العمل على شكل معين وبذلك يقول " اما الكسب الذي يقول به الاشاعرة فهي الجبرية بعينها لانهم لايفرقون بين هذا الذي يسمونه كسبا بين الحركة الاضطرارية كرعشة اليد مثلا الا تفرقة لفظية والاختلاف في اللفظ لايوجد الاحكما في الذوات ".[3]

ومن اجل ذلك كله يرى ابن رشد ان الشرع لم يقصد ان تكون الافعال جبرا محضا وانما مقصد الشرع الجمع بينهما على التوسط، وذلك ان الله خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء. هي اضداد. غير ان كل فعل لايتم في جسم ما

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 672 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 208 – 209.

(2) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 101 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 674 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 209.

(3) فصل المقال، 126.

الا باجتماع نوعين من الاسباب، نوع داخلي في الجسم نفسه – هو استعداد للانفعال – ثم نوع خارجي من الاسباب محيطة بذلك الجسم – قادر على الفعل – ان الخشب مثلا يحترق بالنار لا لان النار فقط تنطوي على فعل الاحراق، بل لان الخشب نفسه منطو على الاستعداد للاحتراق.(1) وبذلك يقول ابن رشد:

ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت ارادتنا وافعالنا لاتتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج، فواجب على ان تكون افعالنا تجري على نظام محدود: اعني انها توجد في اوقات محدودة ومقدار محدود. وانما كان ذلك واجبا لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من الخارج، وكل سبب يكون عن اسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يلغي هذا الارتباط بين افعالنا وبين الاسباب التي من الخارج فقط، بل بينهما وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا. والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة، اعني التي لاتخل، هو القضاء والقدر(2).

وقد فسر ابن رشد القضاء والقدر تفسيرا عقليا، خرج به من المعنى الديني الى الحتمية المادية، على ان هذه الحتمية المادية، او المربوطة بالاسباب المادية على الاصح ليست مخالفة لمقصود الشرع، ذلك لان الاسباب التي تجري بها الافعال هي ايضا من خلق الله، ثم هي قديمة ازلية، فعلى هذا نقول ان افعالنا مقدرة علينا من لدن الله تعالى منذ الازل.

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 674 – 675 ؛ غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 209.

(2) غالب، فلاسفة الشرق والغرب، 209 –210 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 675.

6- الفلسفة والشريعة:

اذ تقبل الانسان ازدواجية الفكر الشكلية، الدينية من جهة والفلسفة من جهة اخرى، فالنتيجة ستكون الشك، كما وقع، بحسب رأيه للمتكلمين وللغزالي. ويرتكز الذي سنسميه اليوم بالصلاحية العلمية، والذي ادركه ابن رشد قروناً عديدة قبل كانت Kant على القيمة الكلية لمبدا السببية العام، وهذا المبدا لايمثل امرا مسلما به، بل ترتكز على الملاحظة المتكررة للتجربة. الامر يتعلق بالخلق، التولد، التحول او السببية، ومن اجل ان يكون العالم كذلك، يجب قبول حاجته الحقيقية الى سبب، وفي حال العكس، لن يكون هناك علم.[1]

وبالنسبة لابن رشد، توجد علة واحدة عند نهاية التسلسل السببي: الله الكائن الواحد، كلي وازلي، الذي يتحكم قانون الطبيعة في الكون، كما هو الشان بالنسبة الى العقل الذي ينور الانسانية، اذن فالفلسفة وكذلك الشريعة المشتركة اللذان يدركهما الحكيم، يثبتان القانون الطبيعي والاخلاقي الصادرين عن الله، وهذا يعني ان عالم الكائنات باكمله يتوفر على بنية عقلية، والمجال يتسع فقط لامكانية وجود مستويين متميزين عقليا، من حيث الغاية، مستوى الشريعة والمستوى الفلسفي.[2]

غير ان ابن رشد يرى " ان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والالم، وبخاصة ماعرض لها من ذلك، من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة، فان الاذية من الصديق هي اشد من الاذية من العدو، أعني ان الحكمة صاحبة الشريعة، والاخت الرضيعة.... وقد اذاها

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1111.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2/ 1112.

ايضا كثير من الاصدقاء الجهال، ممن ينسبون انفسهم اليها، وهي الفرق الموجـود فيها[1].

ان الفلسفة الاسلامية في بعض جوانبها تخيرية، تحاول ان تؤلف بين عدد من المذاهب الفكرية، تأليفاً عاقلاً، كما نجد عند ابن سينا مثلا، ثم هي في بعض جوانبها الاخرى تلفيقية، يجمع بين آراء المذاهب الفكرية، على غير مناهج واضحة، كما ترى عند اخوان الصفا.

ولا يجوز لنا ان نقول ان الفلسفة الاسلامية كانت توفيقية، بمعنى ان الدين والفلسفة شيئ واحد، لاننا نعلم الاشعرية والغزالي، كانوا يقولون ان الدين سبيل المعرفة الوحيد، وان الفلسفة قاصرة او فاسدة مفسدة، وان براهينها قاصرة عن الدلالة على الحق.

فالغزالي راى ان ما اتت به الشريعة حق، وما اتت به الفلسفة مما يخالف باطل، مثل قدم المادة، ونكران بعث الاجساد، ولذلك كفرهم في كتابه (تهافت الفلاسفة)[2]. اما اخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، فكانوا يرون ان الدين للجمهور، وان الفلسفة للخاصة، وان ما اختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه ان تتاول الدين.[3]

ولكن ابن رشد يرى ان اشد ماعرض للشريعة من هذا الصنف من الناس انهم تاولوا كثيرا مما ضنوه ليس على ظاهره، ثم قالوا للناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التاويل، مثل ايات الاستواء على العرش وغيرها، واكثر

---

(1) فصل المقال، 57 – 58 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 678.

(2) امين، ظهر الاسلام، 3 / 541.

(3) فروخ، عبقرية العرب، 115.

التاويلات التي زعم القائلون بها، انها من المقصود من الشرع، ولكن اذا تاملت وجدت ليس تقوم عليها برهان، ولاتفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها، وعملهم عنها بما تامر به، فان المقصود الاول بالعلم في صف الجمهور، انما هو العمل فما كان انفع في العمل فهو اجدر، اما المقصود الاول في صف العلماء، فهو الامران جميعا، العلم والعمل[1].

وكثرت الفرق في الاسلام، وتاولت كل فرقة منها في الشريعة، تاويلا غير التاويل الذي تاولته الفرق الاخرى، ثم زعمت ان تاويلها، هو الذي قصده الشرع حتى تمزق الشرع. واول من غير هذا الدواء الاعظم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم، ثم الاشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء ابو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وباراء الحكماء على ما اداه اليه فهمه، واتى بحجج مشككة، وشبه محيره، اضلنا كثير من الناس عن الحكمة وعن الشريعة، فان الافصاح بالحكمة لمن ليس من اهلها، يلزم عنه ابطال الحكمة او ابطال الشريعة. وقد يلزم عنه ابطالهما معاً، والصواب كان ان لايصرح بالحكمة للجمهور، اما وقد وقع التصريح، فالصواب ان تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى ان الشريعة مخالفة للحكمة، انها غير مخالفة لها، وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها، انها غير مخالفة لها، وذلك بان يعرف كل من الفريقين، انه لم يقف على كنهها بالحقيقة، اعني على كنهة الشريعة ولا على كنهة الحكمة [2].

ذكر ابن رشد، ان الشريعة موافقة للحكمة، غير مخالفة لها، فالفلسفة عنده، هي النظرة في الموجودات لمعرفة موجودهما، فالفلسفة تصل بالانسان الى

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 679.
(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 679 – 680.

ادراك الحقيقة المطلقة[1]. والحكماء من الفلاسفة يطلبون الحق، ولايجوز عندهم التكلم والجدل في مبادئ الشرائع [2]. اما حاصل الشريعة ومقصدها الاول عنده، فهو تعلم الجمهور مايحتملونه من العمل الحق بما فيه سعادتهم، ثم ان ما قصرت عنه العقول جملة، فيجب الرجوع فيه الى الشرع، واما الذي سكت عنه الشرع، فيجب على الناس الا يخوضوا فيه.[3]

وبذلك يبين ان براهين رجال الدين، تقوى على الصمود امام الحقائق العلمية لكن ابن رشد اذ يدحض اللاهوت، فانه لايرفض الدين، انه يخصص لكل من الفلسفة والدين مجاله المستقل، الفلسفة للنظر، والدين للعمل.[4]

كما ذكر في بداية كتاب فصل المقال " ان الفرض من هذا القول، ان تبحث على جهة النظر العقلي، هل النظر في الفلسفة، وعلوم المنطق مباح بالشرع، ام محظور، ام مأمور به، اما على جهة الندب، واما على جهة الوجوب، فنقول: ان كان فعل الفلسفة ليس شيئ اكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، اعني من جهة، ماهي مصنوعات، فان الموجودات، انما تدل على الصانع لمعرفة صانعها، وانه كلما كان المعرفة بصفتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم، وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات، وقف على ذلك، مبين ان يدل عليه هذا الاسم، اما واجب بالشرع واما مندوب اليه "[5].

---

(1) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 152.

(2) ابن رشد، تهافت التهافت، 255 ؛ امين، ظهر الاسلام، 3 / 541.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، 255 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 678.

(4) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 153.

(5) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1112.

3- الفلسفة بعد ابن رشد (ازمة الفلسفة):

اختفت الفلسفة الاندلسية بعد ابن رشد، ومعها الفكر الفلسفي في الغرب الاسلامي، وتكمن اسباب هذا الاختفاء، في طبيعة النظام الفقهي، وكذلك السياسي من جهة، وفي نوعية الفلسفة ذاتها من جهة اخرى، حيث كانت نقدية، حركية وعقلية صارمة جدا، وهي خاصيات دخلت مع ابن رشد الى اقصى الحدود، ولكن المجتمع الاسلامي في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي والقرون التالية، لم يكن قادرا على تقبلها ولا هضمها.[1]

ومن اجل مسايرة نموه، سيتبع الفكر الاندلسي طرقا اخرى، وعلى يد نماذج ذات اهمية قصوى، كابن العربي، وابن ميمون وابن خلدون، لكن الركائز والادوات المذهبية لهذين المفكرين، وكذلك الشان بالنسبة للاخرين، تنتمي الى الملجا الذي اباحته تركيبة الافلاطونية الحديثة.[2]

أ- ابن ميمون:

ولد ابو عمران عبد الله موسى بن ميمون بن يوسف في قرطبة، ولما اخذ الموحدون يستولون على المدن الاندلسية، ليردوا عنها عادية الاسبان، اخذ اسرة موسى بن ميمون تنتقل من بلد الى اخر، نفورا من الحكم الموحدي، ثم غادرت الاندلس واستقرت في مصر[3].

وفي هذه الاثناء كان موسى قد تلقى كثير من علوم قومه اليهود، ومن الفلسفة الاسلامية، فكان متفننا في العلوم وله معرفة جيدة بالفلسفة، فاخذ يملي

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1116.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1116.

(3) امين، ظهر الاسلام، 3 / 544.

هذه العلوم على طلابه في الفسطاط، وعظم مقامه عند قومه في مصر، فجعلوه رئيسا على انفسهم، وقيل انه اعتنق الاسلام، وقيل بل اظهر الاسلام تقيه وحبا بجذب الدنيا، وكانت وفاته في مصر سنة (601هـ/ 1204م)[1].

كتبه واوراقه:

صنف ابن ميمون كتب في الفلسفة اشهرها (دليل الحائرين) وهو صورة للفلسفة الارسطوطاليسية التي كانت معروفة في الفلسفة الاسلامية، ثم للفلسفة الاسلامية نفسها، وخصوصا للنزاع بين الاشعرية والمعتزلة، وكان ابن ميمون يقصد بكتابه هذا " ان اشعة من انوار الفلسفة والمنطق والعقل على الايمان والشعور.... وهو يقصد الى التوفيق بين الدين والفلسفة " والف موسى هذا الكتاب باللغة العربية ولكنه كتبه باللغة العبرية.[2]

وهو بذلك يرى انه لاتناقض بين العلم والدين، مادام ينظر اليهما نظرة سمحة واسعة تجعل الدين قابلا للتاويل.[3] وكان ابن ميمون يسعى في كتابه (دليل الحائرين) للبرهان على امكانية التوفيق بين اليهودية وفلسفة ارسطو، ولهذا الهدف انكب على تاويل ونصوص التوراة التي تتناقض مع العلم، وحاول بهذه الطريقة التوفيق بين الدين والفلسفة. اعتبر ابن ميمون جميع حجج اللاهوتية في خلق العالم وكذلك قول ارسطو بقدم العالم باطلة على حد سواء.[4]

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 537 – 538 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 684 – 685.

(2) فروخ، تاريخ الفكرالعربي، 685.

(3) امين، ظهر الاسلام، 3 / 544.

(4) مجموعة، موجز تاريخ الفلسفة،1 / 154.

اما مـاثرة ابـن ميمـون تكمـن في عرضـه المنـسق لاعمـال ارسـطو واستخدامها على نطـاق واسـع في الفلـسفة اليهوديـة، وكانـت محاولـة لتطعيم الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية، ونزعته العقلانية سببا في الحملة الـتي اثارهـا ضد رجال اللاهوت اليهود المحافظون.(1)

ولم يقصد موسى ان تصل اراؤه " الى الجمهور ولا الى المبتدئين بالنظر الى الفلسفة فأن هؤلاء يجب ان يمنعو عن ذلك كما يمنع الطفل عـن تنـاول الاغذيـة الغليضة وعن رفع الاثقال.... بل لمن هـو كامـل في دينـه وخلقـه، وقـد نظـر في علوم الفلسفة وعلم معانيها ". وهذا قول فلاسفة المغرب: ابن ماجة وابـن طفيـل وابن رشد والحائرون عند موسى ليسوا الذين يعرفون الدين من اليهود بـل هـم المشبهة الذين ينسبون صفات البشر الى الله (2).

وبعد ان فسر موسى بعض الفاظ التوراة تفسيرا رمزيا، ينتقل الى الكلام عن صفات الله والى القول بان الله يـدرك مـن " صـفات الـسلب لا مـن صـفات الايجاب ". أي ان الله ليس بجـسم ولا بمـادة ولايـشبه الانـسان ولا الـشمس ولا الجبل. ثم ان العالم لا يخلو من ان يكون قديما او مستحدثا، فله محدث بـلا شـك لان الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره، فمحدث العالم هو الله.(3)

ثم تناول وجود الله واثباته والبرهنة على كونه لاجسما ولا قوة في جسم ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الـدين مـن الملـل المختلفة. اما ان الملائكة موجودين، فهذا عنـده لايحتـاج الى برهـان شـرعي، لان التوراة نصت عليه في عدة مواضع.

---

(1) مجموعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1/ 154 – 155.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 685.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 685 – 686.

والنبوة في حقيقتها وماهيتها عنده فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولا، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذا هو اعلى مراتب الانسان وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة.[1]

ويعتقد موسى بن ميمون ان مايحدث في العالم السفلي – في الدنيا – فانه تابع للاتفاق كأن تسقط ورقة من شجرة، او كأن يفترس عنكبوت ذبابة، ولا عناية الهية في ذلك، ولا يتعلق به قضاء الله وارادته، ولكن العناية خاصة بالنوع الانساني فقط، وهي تابعة للفيض الالهي. وبعض الناس يفوزون بعناية افضل بحسب كمالهم الانساني وبحسب هذا النظر يلزم ان تكون العناية بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم.

وتاثر موسى برسالة حي بن يقضان في الغاية من الشريعة، قال: وترمي الشريعة الى صلاح النفس وصلاح البدن اما صلاح النفس، فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته، يكون بعضها صحيحاً، وبعضها بمثال اذ ليس في طاقة الجمهور من العامة ان يدرك ذلك الامر، على ماهو عليه. واما صلاح البدن فهو باصلاح احوال المعايش.[2]

ب- ابن طملوس:

ابو اسحق يوسف بن احمد بن طملوس (522–620هـ/ 1175–1223م) من جزيرة شقر من اعمال بلنسية، وهو من جملة الفضلاء في صناعة الطب والتحقيق بالفلسفة، خدم الخليفة الناصر الموحدي وتوفي ببلده.[3]

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 686.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 686.

(3) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 493 ؛ الذهبي، تاريخ الاسلام، 13 / 251.

ويعد كتابه (المدخل الى صناعة المنطق) المؤلف الوحيد الذي يمكن ادراجه ضمن كتب الفلسفة، وقد سكت عن ذكر شيخه ابن رشد في مؤلفه هذا.[1] وليس الى شك سبيل في ان دافعه الى ذلك، كان الرغبة في النجاة بنفسه، مما كان من الممكن ان يثيره الفقهاء حوله من شكوك.[2]

ولم يبق من كتبه الا (المدخل الى صناعة المنطق) وهو رسالة كاملة في المنطق، اتياها على ما ذكره الغزالي والفارابي في كتبهما، واستعان بكتاب ارسطو المكتوب في ذلك العلم، وهو ينقل عن الفارابي في بعض الاحيان، فقرات كاملة، اخذها من رسالته المسماة (تصنيف العلوم)[3]. واهم جزء في كتابه هو مقدمته، فقد راى ان يبرر تاليفه بعرض دقيق للاطار التاريخي للحركة العلمية بين المسلمين الاندلسيين، مشيرا الى المقياس الضعيف الضيق، الذي اعتمد عليه الفقهاء، اذ انهم كانوا ينكرون علما من العلوم ثم يرضون عنه، ويقبلونه بعد ذلك، وهو يقول بعد ان يتحدث عن الريب التي يثيرها الفقهاء، حول علم المنطق، ويتعجب من وجهتهم بالحكم فيما لايعرفونه[4]: " فلما رأيت هذا الذي ذكرته، وما جرى عليه امر الناس في القديم والحديث، من انكارهم اولاً ما ألفوه واستحسنوه اخرا، قلت في نفسي، ولعل صناعة المنطق، هكذا يكون حكمها، تنكر اولاً وتستعمل اخرا، وليس هذا يبدع في حقها، اذ لها التأسي في ذلك بسائر العلوم. واستربت في امرها لهذا الذي علمته من احوال الناس، وسقط عني تقليدهم في حقها، وصارت عندي مجهولة الحال، لا يمكن ان يحكم عليها بخيرا او

---

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1116.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 362 – 363.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 363.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 363.

شر.... فلما رايتها مجهولة، وان تعلمها مما يسوغ، تشوقت الى معرفتها، كالحال في جميع المعارف، فان المطلوب فيها ابدا مجهول بوجه ما وتتشوق معرفته.(1)

4. فلسفة التصوف

أ- ابن العريف:

هو ابو العباس احمد بن محمد بن موسى الصنهاجي (481-536هـ/ 1088-1142م) ظهر ابن العريف في المرية، وكانه صدى بعيد لمدرسة ابن مسرة وهو صاحب الكتاب الغريب المسمى (محاسن المجالس)، نشره بلاثيوس مع ترجمة فرنسية في باريس سنة 1931، وهو يبين فيه اصول طريقة صوفية جديدة، كان لها اثر ظاهر في طريقة الشاذلية، وبصورة اوضح في مذهب ابن عباد الرندي، وتتلخص هذه الطريقة في بطولة "الزهد في كل شيء ما عدا الله، بما في ذلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا والمواهب الالهية والكرامات وما اليها من المنن التي يهبها الله للنفس الانسانية"(2) ويذهب ابن العريف الى ان هذه المنن كلها تكون للعوام دون الخواص من الراغبين في سلوك الطريق الى الله. في هذا يقول ابن العريف بعد ان يعرض لمنازل الصوفية ويشرحها واحداً واحداً:

فهذه جميعها علل انف الخواص منها واسباب انفصلوا عنها، فلم يبق لهم مع الحق ارادة ولا في عطايه شوق الى استزاده، فهو منتهى مرادهم وغاية رغبتهم، فيعتقدون ان مادونه قاطع عنه، فزهدهم جمع الهمة عن تفرقات الكون، لان الحق عافاهم بنور الكشف من التعلق بالاحوال، وتوكلهم رضاهم بتدبير الحق، وتخلصهم من تدبيرهم، وفراغ همهم من احالتها في اصلاح شانهم،

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 366.

(2) الضبي، بغية الملتمس، 1 / 209.

ولوقوفهم على فراغ المدبر منها وممرها على علمه بمصالحهم. وصيرهم صونهم قلوبهم عن خواطر السوء، لانه ليس لله تعالى قضاء عاريا عن الرأفة، خارجا عن الرحمة، وحزنهم باسهم عن انفسهم الامارة بالسوء. وخوفهم هيبة الجلالة لا خوف العذاب لأن خوف العذاب مناضلة عن النفس، وهيبته سبحانه تعظيم للحق ونسيان النفس. ورجاؤهم ضمؤهم الى الشراب الذي هم فيه غرقى وبه سكرى. وشكرهم سرورهم بوجودهم ورؤيتهم النعمة لموحدهم، ومن رضى فله الرضى، وعين الرضا عن كل عيب كليله، ولكن عين السخط تبدي المساويا. ومحبتهم فنائهم في محبة الحق واجبة، فان المحاب كلها ضلت في محبة الحق، وتصاغرت واضمحلت. وشوقهم هروبهم من رسمهم وسماتهم.[1]

ولابن العريف شعر في الزهد كثير منه:

شدوا الركاب وقد نالوا المنى ... بمنى وكلهم باليم الشوق قد باحا
راحت ركابهم تندى روائحها ... طيبا بما طاب ذاك الوفد اشباحا
يا واصلين المختار من مضر ... زرتم جسوما وزرنا نحن ارواحا
انا اقمنا على شوق وعن قدر ... ومن اقام على غدر كمن راحا[2]

ب- محي الدين بن عربي:

ابو بكر محمد بن علي بن محمد الطائي المعروف بابن العربي، (560-638هـ/ 1165-1240م) الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر، وابن افلاطون

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 370 -371.
(2) الضبي، بغية الملتمس، 1 / 209.

والبحر الزاخر في المعارف الالهية.(1) كان مولده في مدينة مرسية في بيت ثروة ونسب وحسب وتقى، ولما بلغ الثامنة من عمره، انتقل اهله الى اشبيلية، بعدئذ درس علوم القران والحديث والفقه في قرطبة على بعض اتباع ابن حزم، ويبدوا انه في ذلك الحين مال الى المذهب الظاهري، وفي قرطبة التقى مع ابن رشد قاضي قرطبة حينذاك.

كثر تطواف ابن عربي في الاندلس ثم في المغرب وتردد مرارا بينها. ثم انتقل الى المشرق وتطوف في الحجاز واليمن واسيا الصغرى والشام والعراق. ثم استقر في دمشق سنة (620هـ/ 1223م) الى ان توفي فيها سنة (638هـ/ 1240م) مقتولا (2).

ابن عربي متعدد نواحي الشخصية، فهو شاعر وصوفي وفيلسوف، ثم هو ذو مسلكين في الحياة: وحين نفي امام الناس، مرح متساهل امام انداده. من اجل ذلك عده قوم من الاولياء، وعده اخرون في الملاحدة، وشطح ابن عربي امام العامة فقال: " انتم وماتعبدون تحت قدمي هذا ". وفهم العامة جملته على ظاهرها فقتلوه، وباطن الجملة ان الناس يعبدون المال.(3)

1- مؤلفاته:

مؤلفات ابن عربي كثيرة حتى قيل انه صنف نحو اربعمائة كتاب ورسالة وقد ذكر من ترجموا له الكثير من اساميها ونبذ عنها (4) ونذكر منها:

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 529.

(2) المعري، نفح الطيب، 2/ 305 وما بعدها؛ وينظر، بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 371-376.

(3) فروخ، التاريخ الفكر العربي، 527.

(4) ينظر: ابن عربي، محمد بن علي بن محمد، رسائل ابن عربي، تقديم محمد محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، (بيروت: 1997م)، 10 – 12.

أ- الفتوحات المكية في معرفة الاسرار الملكية، وهو اعظم كتبه واشهرها واوسعها، جمع فيه علوم الصوفية، او علوم الدين كلها معالجة من ناحيتها الصوفية [1]، ونستطيع ان نقول انه جمع فيه كل ماذكره في مؤلفاته الاخرى، ونسخته المطبوعة تقع في اربعة الاف صفحة، وقد اراد في وضع هذا الكتاب ان يبلغ صديقه ابا محمد بن عبد العزيز التونسي وعبد الله بن بدر الحبشي ما فتح الله عليه به اثناء مقامه بمكة. وفاتحة الكتاب خطبة القاها بين يدي الخالق سبحانه وتعالى في رؤياها وهو يقول في هذه الخطبة بعد تحميد طويل.

" والصلاة على سر العالم ونكته، ومطلب العالم ويقينه، السيد الصادق، المديح الى ربه الطارق، المخترق به السبع الطرائق، ليريه من اسرى به اليه ما اودع من الايات والحقائق، فيما ابدع من الخلائق، الذي شاهدته عند انشائي لهذه الخطبة في عالم الحقائق، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية، في حضرة غيبية. ولما شاهدته (ﷺ) في ذلك العالم سيدا معصوم المفاصد، محفوظ المشاهد، منصور للناس مؤيدا، وجميع الرسل بين يديه مصطفون. وامته التي هي خير امة اخرجت للناس عليه ملتفون، وملائكة التسخير من حول عرش مقامه حافون، والملائكة المولده من الاعمال بين يديه صافون،والصديق عن يمينه الانفس، والفاروق عن يساره الاقدس، والختم (عليه السلام)، بين يديه قد جثا، يخبره بحديث الانثى، وعلى (ﷺ) يترجم عن الختم بلسانه، وذو النورين مشتمل برداء حيائه مقبل على شانه، فالتفت السيد الاعلى والمورد العذب الاحلى، والنور الاكشف الاجلى، فراني وراء الختم، لاشتراك بيني وبينه في الحكم، فقال له السيد: هذا عديلك...، فأثني على من ارسلني وعليَ. فان

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 528.

فيك شعرة مني، لاجد لها عني، هي السلطانة في ذاتيتك، فلا ترجع الي الا ابكيتك، ولابد لها من الرجوع الى اللقاء، فانها ليست من عالم الشقاء، فما كان مني بعد بعثي في شيئ الا سعد، وكان ممن شكر في الملا الاعلى وحمد.

فنصب الختم الميز في ذلك المشهد الاخطر، وعلى جبهة الميز مكتوب بالنور الازهر: هذا هو المقام المحمدي الاظهر، من رقي فيه فقد ورثه، وارسله الحق في العالم حافظا لحرمة الشريعة وبعثه، ووهبت في ذلك الوقت مواهب الحكم، حتى كانني اوتيت جوامع الكلم، فشكرت الله عز وجل وصعدت اعلاء، وحصلت في موضع وقوفه (ﷺ) ومستواه، وبسط لي على الدرجة التي انا فيها قميص ابيض فوقفت عليه، حتى لا اباشر الموضع الذي باشره (ﷺ) بقدميه تنزيهاً له وتشريفا.... ثم اظهرت اسراراً وقصصت اخباراً، لا يسمح الوقت ايرادها، ولا يعرف اكثر الخلق ايجادها فتركتها موقوفة على رأس مهيعها، خوفا من وضع الحكمة في غير موضعها، ثم رددت في ذلك المشهد النومي العلي الى العالم السفلي، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب، واخذت في تتميم صوره،ثم شرعت بعد ذلك في الكلام على تلاتيب الابواب والحمد لله الغني الوهاب "(1).

ويقول أسين عن هذا الكتاب: انه لمن المتعذر ان نعطي فكرة تحليلية للمادة الضخمة التي يحويهاهذا السفر الذي يعتبر انجيل التصوف الاسلامي، ذلك اننا نجد هنا منهجاً منطقياً بالغ الدقة في تواليف ابن عربي، ففي هذا كله نجد موضوعات غير متجانسة في صيغتها، مجموعة في فصل واحد ودون

---

(1) ابن عربي، محمد بن علي بن محمد، الفتوحات الملكية ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 377 -378.

مراعاة ما تقتضيه المادة وطبيعتها، والرابط بين الاشياء في هذه الكتب لا يخضع الا لاعتبارات يفرضها بيان علوم اهل الباطن ولا اساس فلسفي او اعتقادي لها. والكتاب في مجموعة يضم خمسمائة وستون فصلا، وقد كانت ضخامته سببا في قلة انتشاره، وان كان نجد له شروحا متعددة [1].

ب- فصوص الحكم، الفه سنة (626هـ/ 1229م)، والى هذا الكتاب يرجع الفضل فيما تمتع به ابن عربي من شهرة كبرى بين الصوفيين، كمؤلف لكتب الكاشفات التي ترفع الحجب عما وراء الغيب، وفيه يعرض مذهبه الغامض المتناقض في وحدة الوجود على صورة ايحاءات، يردها الواحد بعد الاخر، الى تعاليم السبعة والعشرين نبيا المقدمين على من سواهم من الانبياء، الذين يسلم الاسلام بأنهم مرسلون، واولهم ادم واخرهم محمد، وقد كثرت التعليقات والشروح على هذا الكتاب [2].

جـ- ديوان ابن عربي او الديوان الكبير، الفه سنة (629هـ/ 1232م)، وهو مجموع من شعره تنقصه الحيوية والواقعية اللتان يمتاز بهما شعره في ترجمان الاشواق[3].

واسلوب ابن عربي في شعره ونثره وجداني، انيق خالي من الصناعة المقصودة وشعره اقل قيمة من نثره، وفي نثره غموض وتعقيد وتعمية ورمز كثير واستطراد [4].

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 378 – 379.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 528 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 376 – 377.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 377.

(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 528.

2- مقامه في التصوف:

بلغ ابن عربي بنثره خاصة ذروة التفكير الصوفي، وهو اعظم متصوفي الاسلام بعد جلال الدين الرومي صاحب ديوان (المثنوي) الذي طواه على اسرار الصوفية واصطلاحات الصوفيين وتعابيرهم. مزج ابن عربي التصوف بفلسفة المشائين والمذهب الاسكندراني وبالعلوم الباطنة ومذهب الاشراق. وكان له ولكتبه الاثر البالغ جد في العرب انفسهم وفي الفرس والافرنج. وخيالات ابن عربي في (الفتوحات المكية) كانت عنصرا اساسيا في انباء الكوميديا الالهية لشاعر ايطاليا العظيم دانتي [1].

اراءه والفلسفية:

ان الاثر الذي خلفه ابن رشد في مؤلفاته. اختلاط المذاهب المتشعبة التي حصل عليها من رحلاته الطويلة، او تحصلت له بنتيجة اتصاله باقوام ذوي عقائد شتى. وهو يقول في ذلك: انه لا يعرف طريقة من طرق التصوف، او فرقة من الفرق، او عقيدة من العقائد، لم يلق واحداً من الساكنين بها او ممن يعتنقونها ويمارسون طقوسها قولا وعملا [2]. وبذلك يرى ابن عربي ان الطريقة العقلية ليست خير الطرق في معرفة الحقيقة وانما خير الطرق عنده هو الرياضة النفسية. التي توصل الى كشف الحقيقة حتى لكأنها ترى بالعين [3].

ويقول أسين " ان الاسلام في عصر ابن عربي كان قد تمثل علوم اليونان جميعا وذلك بفضل الدراسات الفلسفية اللاهوتية التي قام بها ابن سينا والغزالي

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 528.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 380.

(3) امين، ظهر الاسلام، 3 / 543.

وابن حزم وابن رشد واعقب مـذاهب الـصوفية البـسيطة الاولى، مـذاهب ذات طابع نظري غالـب، وهي في اساسها تتجه نحو القول بوحدة الوجود، وتقوم كلها على محاولة التوفيق بين شتى المذاهب والاراء، وهي محاولة متشعبة محيرة "[1].

وابن عربي ظاهري المذهب في العبادات، يعمل بظواهر الامـور الدينيـة، وباطني النظر في الاعتقادات، وهو بذلك اراد ان يجعل من التـصوف شـبه نظـام فلسفي مبني على التخير، ياخذه من مذاهب فلسفية متعددة. فالتصوف عند ابـن عربي خلق يتشبه به الانسان بخالقه [2].

أ- نظرية الوجود:

خيال يقوم على ان العالم المختلف في اشكال،ليس سوى مظـاهر متعـددة لحقيقة واحدة هي الوجـود الالهـي، ويـرى ان الوجـود في جـوهره واحـد، وان وجود الاشياء جميعها انما هو الله، ليس ثمة شيئ غيره، ان كل الاشياء وحـده في جوهرها، حتى ان كل جزء من العالم انما هو العالم كله.

فالوجود عند ابن عربي هو الله والعالم، فاذا نظرنا الى الوجود من حيـث هو مادة ومظاهر متعددة، فذلك هو العالم، واذا نظرنا الى الوجود من حيـث انـه صورة جامعة، بكل مافيها من مظاهر وقوة، فذلك هو الله.[3] وبذلك يقول ابـن عربي: " اما بعد فان الحقيقة الالهية تتعالى ان نشهد بالعين التي ينبغي لها ان تشهد، وللكون اثر في عين المشاهد فاذا فني ما لم يكن وهو فان ويبقى مـن لم يـزل وهـو

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 380.
(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 529.
(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 529.

باق، حينئذ تطلع شمس البرهان لادراك العيان فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق وذلك عين الجمع والوجود ومقام السكون والجحود "[1].

وبما ان الله اراد ان يرى عينه - نفسه، جوده وفضله - فانه جعل العالم مرآة له، ثم نظر فيه، فظهر ادم فسماه انسانا وخليفة، وادم هذا عند ابن عربي، ليس ادم الترابي ابا البشر، ولكنه النوع الانساني.وافراد النوع الانساني يتفاضلون فيما بينهم، والانسان الكامل يتمثل في اسمى مظاهره بمحمد رسول الله[2]. وبذلك يقول ابن عربي "اذا اردت ان تعرف حد المعرفة.... فانظر الى ما خلقه من اجلك، واجعلك سلطانا عليه، وانظر ماتجد في نفسك ان تطلب من ذلك المخلوق من اجلك ان يعرفك ذلك بعينه، طلب الحق منك ان تعرفه به من غير زيادة ولا نقصان، وانك لا تطيق ذلك لعدم توفيقك، ومما اوصى الله تعالى به في توراته: يا ابن ادم خلقت الاشياء من اجلك وخلقتك من اجلي فلا تهتك ما خلقت من اجلي فيما خلقت من اجلك "[3].

والمنهج الذي سلكه ابن عربي في الوجود، نراه يستعمل مصطلحا خاص به يختلف عن الجاري المالوف، ويختلف عن مصطلح المتكلمين، بل هو يختلف عن المصطلح المعروف للصوفيين، وبهذا نراه يعمد الى شرح كلامه بنفسه، ويسرف في استعمال المجازات والاستعارات والرموز والتشبيهات الصوفية، وهو يلجا الى ذلك لكي يحجب مذاهب الاسكندرانيين في وحدة الوجود وراء استار هذه الرموز، واكثر المجازات التي يستعملها تستند الى النسبة الى النور على طريقة

---

(1) ابن عربي، رسائل، 15 – 16.
(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 529.
(3) رسائل، 40.

الاشراقيين، وهم من جانبهم يترسمون اثار الغنوصيين والمانويين والزرادشتية. وهو يجعل للحروف العربية قيما خاصة يعتسفها من عنده، وذلك نتيجة لمزاوجته بين التنجيم وعلوم الصوفية عند اليهود واراء الفيثاغوريين المحدثين في الاسكندرية، وعن هذا السبيل حصل ابن عربي على ثروة كبيرة من المعاني الباطنية والفضائل الصوفية. وهو يلجا الى الرسوم والتخطيطات والاشكال الهندسية، لكي يشرح المعقد من الاراء الميثافيزيقية التي يتضمنها مذهبه. وهو لا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية، كحساب النجوم واستخراج الاحكام منها، والتنبؤ على اساس الفأل وتفسير الاحلام [1].

ب- نظرية المعرفة:

انكر ابن عربي قدرة الفعل الانساني على الوصول الى الحق المطلق والنفوذ الى العلوم الربوبية، لان الانسان عاجز عن ادراك ذات الله من ناحية، وذلك بحكم طبيعته كانسان، لان الله هو المطلق والمخلوق هو المحدود، ويبينه من ناحية اخرى على عجز الملكات والقوى الانسانية على بلوغ المعرفة اليقينية البينة، وعلى قصور العقل الانساني وضعفه، كما يتضح من تعدد المذاهب الفلسفية، وعدم اتفاقها على أي مسالة اساسية.

ويعتقد ابن عربي ان لا دواء يشفي من الحيرة، الا شيء واحد هو طريق اهل الصوفية في الرياضيات والمجاهدات، وذلك لان العقل الفلسفي يؤدي بالانسان الى الشك في وجود الله، ومن ثم فلابد ان يكون هناك طريق اخر للوصول الى العلم الحقيقي خير من طريق الفلسفة والكلام: ذلك هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه. وكما ان الله يعرف بذاته كل ما هو مخلوق،

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 381 – 382.

فكذلك يستطيع الانسان ان يصل الى هذه المعرفة اذا توصل الى الاتحاد بالخالق. وهو يتوصل الى ذلك عن نفس الطريق الذي وصل به اليه الانبياء والصوفيين، وهو طريق الرياضيات الصوفية (1) ذلك ان الانسان اذا تجرد عن كل خاطر او رغبة خارجية او مادية حل الله نفسه فيه " فأذا سعيت في تخليص ذاتك من يد حجابك وتحريرها عن رق الكون اطلعت على الحكمة الالهية " (2)، وصار الله هو الذي يسير كل حواسه وملكاته باعثاً فيها النور الالهي. وهذا النور اذا قذف في العقل الانساني اصبح ملكه جديدة للادراك تفوق قوى العقل العادي وتتجاوز ما يصل اليه.(3) وبذلك يرى ابن عربي شتان ما يعطيه البرهان العقلي وما يعطيه الكشف، فالبرهان العقلي يعطي الاقتناع، واما الكشف فكانما حاجته يرى بالعين وان الكشف والفيض الالهي يعطيان اكثر مما يعطي النظر (4).

وعن طريق الجمع والمزج بين اراء ارسطو واراء افلاطونية الحديثة يقسم ابن العربي العلم الانساني بحسب مصادره وموضوعاته الى ثلاثة انواع، وهذا نص كلامه بهذا الصدد: " ربما وقع عندي ان اجعل في اول هذا الكتاب فصلا في العقائد المؤيدة بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة، ثم رأيت ان ذلك تشعيب على المتأهب لطلب المزيد، المتعرض لنفحات الجود باسرار الوجود، فان المتاهب اذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر وقعد فقيرا لا شيئ له عند باب ربه، وحينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والاسرار الالهية، والمعارف الرياضية... اخذتم علمكم ميتاً عن ميت، واخذنا علمنا عن الحي الذي لا

(1) امين، ظهر الاسلام، 3 / 542.

(2) ابن عربي، رسائل، 394.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 32.

(4) امين، ظهر الاسلام، 3 / 542.

يموت. فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه جلت هيبته وعظمت منته من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة. بل كل صاحب نور وبرهان ليس له هذه الحالة، فانها وراء طور العقل"[1] اذا كانت العلوم على ثلاثة منازل:

1- علم العقل: وهو كل علم يحصل لك ضرورة او عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبيهة في جنسه في عالم الفكر الذي يجمع، ويختص بهذا الفن من العلوم، وبهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد.

2- علم الاحوال: ولا سبيل اليها الا بالذوق، فلا يقدر عاقل على ان يحدها ولا ان يقيم على معرفتها دليلا البته، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما يشاكل هذا الصنف، فهذه علوم من المحال ان يعرف احد حقيقتها الا بان يتصف بها وبذوقها، او شبيها من جنسها في عالم الذوق، كمن يغلب على محل طعمه المرة الصفراء فيجد العسل مرا وليس كذلك، فان الذي باشر مر الطعم انما هو المرة الصفراء.

3- علم الاسرار: وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي وهو نوعان: نوع فيه يدرك بالعقل كالعلم الاول من هذه الاقسام ولكن هذا العلم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم اعطت هذا والنوع الاخر على ضربين: ضرب فيه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله الشرف، والضرب الاخرمن علوم الاخبار، وهي التي يدخلها الصدق والكذب، الا ان يكون المخبر به قد ثبت صدقه

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 383 – 384.

عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله، كاخبار الانبياء بالجنة وما فيها، فقوله (ان ثم جنه) من علم الخبر وقوله في القيامة: "ان فيها حوضا احلى من العسل" من علم الاحوال، وهو علم الذوق وقوله: "كان الله الا شيئ حقه" وشبهه من علوم العقل المدركة بالنظر. فهذا الصنف الثالث – الذي هو علم الاسرار – العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها، وليس صاحب تلك العلوم كذلك، فلا علم اشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، ومابقى الاان يكون المخبر به صادقا عند السامعين له معصوماً[1].

الحب الالهي:

الحب سر آلهي يعطي في كل ذات على حسب مايليق بها، كيف تنكر الحب وما في الوجود الاهو، ولو لا الحب ماظهر، فمن الحب ما ظهر وبالحب ظهر والحب سار فيه والحب ينقله، ولايصح نكران الحب فبالحب حركة المحرك وبالحب تحرك المتحرك وسكن الساكن وبالحب تكلم المتكلم وصمت الصامت.[2]

الحب نوعان: مادي وروحي، والحب الروحي نوعان: حب انساني – اعجاب واحترام ومودة خالصة – وحب الهي. والحب الهي قسمان: حبنا لله وحب الله لنا، وحب الله لنا قسمان: ان يحبنا الله لنا – حبا بنا ولمصلحتنا – او ان يحبنا له، ان نعرفه وندرك حقيقته قدر الطاقة.[3]

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 383 – 384.

(2) ابن عربي، رسائل، 99 – 100.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 530.

وكذلك حبنا لله ينقسم قسمين: فمنا من نظر الى العالم كما يبدو لعينه، فرأى فيه اشياء جميلة واشياء غير جميلة، فأحب بعض مظاهر العالم دون بعض، فهو يعبد الله في بعض اثاره في هذا العالم، ومنا من ادرك حقيقة الله شائعة في هذا العالم، فأحب كل شيئ في هذا العالم، لأن كل مظهر في هذا العالم يدل على الله. ومن احب جمال العالم فكأنما احب الله[1].

وقد ذاعت اراء ابن عربي ذيوعا عظيما في بلاد الاسلام، ولا زالت معروفة الى اليوم بل انتقلت الى البلاد الاوربية ووصلت الى رجالاتها مثل دانتي ورايموندو ولوليو، وذلك كله يصور لنا القوة الدافقة التي حوتها اراء هذا الفيلسوف الاندلسي. وقد بين اسين في كتابه (الاسلام في ثوب نصراني) اراء ابن عربي بيانا وافيا.

ج- ابن سبعين:

الفقيه الجليل، قطب الدين ابو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد الشهير بابن سبعين من اهل مرسيه ولد سنة (614هـ/ 1218م) درس العربية والادب بالاندلس بمرسية وتوفي في مكة سنة (669هـ/ 1270م). ثم انتقل الى سبته وانتحل التصوف، وعكف برهة على مطالعة كتبه، والتكلم على معانيها، فمالت اليه العامة، ثم رحل الى المشرق، وصح صحيحا، وشاع ذكره وعظم صيته، وصنف اوضاعا كثيرة تلقوها عنه. ويرمي بامور الله تعالى اعلم بها وبحقيقتها، وكان حسن الاخلاق صبورا على الاذى، اية من الايثار.[2]

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 530.

(2) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 4 / 20 ؛ المقري، نفح الطيب، 2 / 334.

وقد ذكر المقري: "كونه من بلاد المغرب، والنبي (ﷺ) قال: (لا يزال طائفة من اهل المغرب ظاهرين على الحق الى قيام الساعة) وما ظهر من بلاد المغرب رجل اظهر منه، فهو المشار اليه بالحديث. ثم نقول: اهل المغرب اهل الحق، واحق الناس بالحق واحق المغرب بالحق علماؤه بكونهم القائمين بالقسط، واحق علمائه محققهم وقطبهم الذي يدور الكل عليه، ويعول في مسائلهم ونوازلهم السهلة والعويصة عليه فهو حق المغرب، والمغرب حق الله تعالى، والملة حق العالم. فهو المشار اليه بالوراثة "(1).

وقد تعددت اراء الناس فيه، فوقره البعض وكفره البعض الاخر واغراض الناس في هذا الرجل متباينة، بعيدة عن الاعتدال، فمنهم الموهن المكفر، ومنهم المقلد المعظم، وحصل لطرفي هذين الاعتقادين من الشهرة والذياع ما لم يقع لغيره. والذي يقرب من الحق انه كان من ابناء الاصالة ببلده نظر في العلوم العقلية واخذ للتحقيق عن ابي اسحق بن دهاق وبرع في طريقة الشوذية ولما توفرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زيا وانتباذا ونحلة وصحبة واصطلاحا كثر عليه التاويل، ووجهت لالفاظه المعاريض، وفليت موضوعاته وتعاورته الوحشة. ولقيه فحول من منتابي تلك النحلة، قصر اكثرهم عن مداه في الادراك والاضطلاع، والخوض في بحار تلك الاغراض (2).

وقد ذكر عن دعواه وازراءه انه قال: "وقد مر ذكر الشيخ ابي مدين رحمه الله شعيب عبد عمل، ونحن عبيد حضرة" وقال لابي الحسن الششتري

---

(1) نفح الطيب، 2 / 336.

(2) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 4 / 21 ؛ المقري، نفح الطيب، 2 / 339 -340.

عندما لقيه، وقد ساله عن وجهته، واخبره بقصده الشيخ ابا محمد، ان كنت تريد الجنة فشانك ومن قصدت، وان كنت تريد رب الجنة فهلم الينا.[1]

1- مؤلفاته ورسائله:

يستعمل ابن سبعين في كتبه الالغاز والرمز بالحروف، وله اصطلاحات خاصة ذات معاني رمزية بعيدة عن المألوف وله موضوعات كثيرة هي موجودة بايدي اصحابه وله فيها الغاز واشارات بحروف ابجد وله تسميات مخصوصة في كتبه هي نوع من الرموز، وله تسميات ظاهرة هي كالاسامي المعهودة، وله شعر في التحقيق، وفي مراقي اهل الطريق وكتابته مستحسنة في طريق الادباء[2] فمن كتبه نذكر منها: كتابه المسمى (يد المعارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف) وكتاب الدرج وكتاب السفر، والاجوبة اليمينية، والكل والاحاطة[3]، والفتح المشترك، وكتاب الكد[4] وكتاب الدرة المضيئة والخافية الشمسية) وهي في علم الجفر[5].

اما رسائله، في الاذكار كالنورية في ترتيب السلوك، وفي الوصايا والعقائد فكثير، يشتمل على المشهد بتعظيم النبوة، وايثار الورع كقوله في رسالة: سلام الله عليك ورحمته، سلام الله عليك ثم سلام مناجاتك، سلام الله ورحمته الممتدة على عوالمك كلها، السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته، وصلى الله عليك

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، 4 / 22.

(2) المقري، نفح الطيب، 2 / 340.

(3) لسان الدين ابن الخطيب، 4 / 23.

(4) المقري، نفح الطيب، 2 / 339 – 340.

(5) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 388.

كصلاة ابراهيم من حيث شريعتك، وكصلاة اعز ملائكته من حيث حقيقتك، وكصلاته من حيث حقه ورحمانيته، السلام عليك ياحبيبه. السلام عليك ياقباس الكمال، ومقدمة السعد، ونتيجة الحمد، وبرهان المحمود، ومن اذا نظر الذهن اليه قد انعم العبد، السلام عليك يامن هو الشرط في كمال الاولياء، واسرار مشروطات الازكياء والاتقياء. السلام عليك يامن جاوز في السماء مقام الرسل والانبياء، وزاد رفعة، واستولى على ذوات الملا الاعلى. ولم يسعه في وجهته تلك الا ملاحظة الرفيق الاعلى[1].

ومن وصاياه يخاطب تلاميذه واتباعه يوجه اليهم فيها نصائح صوفية، لعن فيها نفرا من معاصريه من الصوفيين فمن كان ينكر البعث والجنة والنار، وقال انه قاطعهم وناى عنهم وربما كان ذلك اشارة الى تلاميذ ابن عربي وبذلك يقول: حفضكم الله، حافضو على الصلواة وجاهدوا النفس في اجتناب الشهوات، وكونوا اوابين، توابين، واستعينوا على الخيرات بمكارم الاخلاق، واعملوا على نيل الدرجات السنية، ولا تغفلوا عن الاعمال السنية، واجعلوا مخصص الاعمال الالهية ومهملها، وذوقوا مفصل الذات الروحانية ومحملها، ولازموا المودة في الله بينكم، وعليكم بالاستقامة على الطريقة، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة، ولاتفرقوا بينهما، لانها حقيقة، ولا تفرقوا بينهما، لانها من الاسماء المترادفة، واكفروا بالحقيقة التي هي في زمانكم هذا. وقولوا عليها وعلى اهلها لعنة الله، لانها حقيقة كما سمي اللديغ سليما، واهلها مهملون حد الحلال والحرام، مستخفون بشهر الصوم والحج وعاشوراء والاحرام قاتلهم الله انى يؤفكون.

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 4 / 23 ؛ المقري، نفح الطيب، 2 / 338 – 339.

ثم يضيف قائلا: واعملوا ان القريب الي منكم، من لا يخالف سنة اهل السنة ويوافق طاعة رب العزة والمنة، ويؤمن بالحشر والنار والجنة، ويفضل الرؤيه على كل نعمة ويعلم ان الرضوان بعدها اجل كل رحمة، ثم يطلب الذات بعد الادب مع الصفات والافعال ويغيط نفسه بالمشاهدة في النوم والبرزخ والاحوال، وكل مخالف سخيف متهم منه الفساد وان كان من اخوانكم، فأهجروه في الله، ولا تلتفتوا اليه، ولا تسلموا له في شيء، ولا تسلموا عليه حتى يغفر الله العظيم بمحظر الكل منهم، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم، ويخرج من صفاته المذمومة، ويترك نظام دعوته المحرومة، وانا قد اشهد الله العظيم، اني خرجت من كل مخالف متخلف العقل واللسان، ولا نسبة بيني وبينه في الدنيا والاخرة، فمن زل قدمه يستغفر الله ولا يخدعه قدمه، وامثال هذا كثير.(1)

2- اراءه الفلسفية:

ان اطار ابن سبعين الفلسفي يذكرنا باطار (رسائل اخوان الصفا) التي يضيف اليهااستشهادالنظرية (الحكمة المشرقية) لابن سينا التي يقول فيها: " وهذا العلم الذي تحدثت معك فيه هو المعروف بالحكمة المشرقة، ولا اريد القول من خلال هذا، انني انكببت على دراستها لقبولها من غير شروط، ولكن لانها تعتبر الاقرب الى الحقيقة من غيرها " وعلى الرغم من انه لا يحدد اكثر، فان افكاره كانت تستند على تفسير السهروردي اكثر من فكر ابن سينا، ويضيف الى كل هذا بعض الشروح الشخصية لعقيدة الحلاج المتعلقة باتحاد الذات الصوفية مع الله.(2)

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 4 / 23.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1116 – 1117.

وعندما عرضت للامبراطور فردريك الثاني النورماني ملك صقلية بعض مسائل فلسفية، بعث يستفتي فيها علماء العصر في مصر والشام والعراق واسيا الصغرى واليمن فلم يجد عند احد منهم، ينفع غليلا، فارسل بها الى افريقية وعهد الى ابن سبعين في الاجابة عليها: " ولما وردت على سبتة المسائل العقلية، وكانت جملة من المسائل الحكيمة وجهها علماء الروم تبكيتاً للمسلمين، انتدب الى الجواب منها، على فتي من سنه وبديهة من فكرته "[1].

فكتب ابن سبعين في ذلك رسالة لا زالت بين ايدينا تعرف ((بالاجوبة على المسائل العقلية)) وهذه المسائل اربعة اسئلة نصها كما يلي نقلا عن اجابات ابن سبعين:

اولاً: الحكيم (ارسطو) يفصح في جميع اقاويله بقدم العالم، ولا شك ان رأيه، الا انه ان كان قد برهن عليه فما برهانه، وان كان لم يبرهن فمن أي قبيل هوكلامه فيه ؟

ثانياً: ماهو المقصود من العلم الالهي ؟ وما مقدماته الضرورية، ان كان له مقدمات ؟

ثالثاً: المقولات، أي شيئ هي ؟ وكيف يتصرف بها في اجناس العلوم، حتى يتم عددها ؟ وكم عددها، وهل يمكن ان تكون اقل، وهل يمكن ان تكون اكثر وما البرهان على ذلك.

---

(1) لسان الدين ابن الخطيب، الاحاطة، 4 / 22 ؛ هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1116.

رابعاً: ما الدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ واين خالف الحكيم (ارسطو) الاسكندر (الافروديسي)؟[1].

وقد اجاب ابن سبعين على تلك الاسئلة، واجاباته مصوغة في اسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم، وهي تقوم في جملتها على مذهب ارسطو وافلاطون وما فيها مستقى من كتابات ارسطو، كما كان المسلمون يفهمونها. واخذ عنه كذلك قوله في الكون والافلاك السماوية، وقوله بوجود علوم اولية، لابد من الاحاطة بها، حتى يستطاع ادراك الكائن الاوحد، وتقسيمه المقولات الى عشرة، وقوله بان النفوس ثلاث مراتب، نباتية، وبهيمية، وعاقلة، ولكنه عندما تعرض لمسالة نهاية الحياة، قال ان ذلك سيكون بفناء الذات الانسانية في ذات الله، وهو هنا ياخذ باراء الزهدية الصوفية، وهي ككل التصوف الاسلامي صادرة عن الافلاطونية الحديثة.[2] في حين يذكر ابن سينا، وكذلك الاشراقيين، اما علاقته بالشاذلية فهي حد واضحة، كما انه لايوجد أي تاثير خالص لابن سينا فيه، في حين ان ذلك واضح، عندما يتعلق الامر بالتفسير الاشراقي، فالنصوص الوحيدة لابن سينا الموجودة في عمله هي: اثبات النبوة، ورسائل الحدود، التي يخلط بينها وبين كتاب البرهان، ولعل الاكثر جذبا في كتاب لسان الدين ابن الخطيب، هو ذلك الكم المهم للتعبيرات الصادرة عن فكرة الشيعة، كنظرية (النور المحمدي) او نظرية (الملكوت والجبروت الملائكية)[3].

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 389.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 389 – 390.

(3) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1117 – 1118.

د- لسان الدين ابن الخطيب:

لا يمكن فقط ملاحظة موقف اللجوء الى تركيب الافلاطونية الحديثة التي شكلت احدى خاصيات الفكر الاندلسي في القرن السابع والثامن الهجريين، الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، في الفكر الصوفي الشاذلي التقليدي، بل كذلك في مؤلف عجيب وصعب لاحدى موسوعات غرناطة، اشتهر كمؤرخ لسان الدين ابن الخطيب، ولد بلوشة من اعمال غرناطة سنة (713هـ/ 1314م) واعدم بفاس في اواخر سنة (776هـ/ 1376م) بتحريض من سيده وصديقة القديم محمد الخامس ملك غرناطة، الذي كان يشغل عنده منصب الوزير الاول، وقد اتهمه تلميذه القديم الشاعر ابن زمرك بالكفر والزندقة. وعلى الرغم من الاسباب الحقيقة كانت ذات طبيعة سياسية، فالمبرر كان يتمثل في المبادئ التي وضعها في كتابه الذي يحمل عنوان: روضة التعريف بالحب الشريف.[1]

مؤلفاته واراؤه الفلسفية:

الف لسان الدين ابن الخطيب كتابه الشهير (روضة التعريف بالحب الشريف) تبعا للنمط المثالي والرمزي للشجرة، الامر يتعلق بشجرة الحب، وهي عادة قديمة في العالم الاسلامي، وقد اكتسب شعبية كبيرة في الغرب على يد رامون لول.

توجد الشجرة راسية فوق ارض النفس الانسانية التي تحتوي على اربع طبقات النفس والعقل والروح والقلب. فجذورها سواء الباطنية منها والظاهرة

---

(1) ابن الخطيب، الاحاطة، 4 / 373 وما بعدها ؛ هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1117.

وكـذلك الوسـيطة (الـبرزخ) تـروى بالمياه الاربعـة للـتراب المولـد، والقيـاس، والكشف والعقل فجذمة الجذع تتكون من التفـسيرات البنفـسجية، التـصورات والتعريفات، ونشرها هي الكلمة، وماؤها هو المدح، وغـصونها هـي الاصـناف الغرامية: الاحباب، والمحبون، وعلامـات الحـب واخبـار الحـب، وفروعهـا هـي الظواهر الصوفية، واوراقها هي مظاهر الحب وازهارهـا هـي الارواح الانـسانية المطهرة، وثمارها هي الاتحاد مع الله[1]. ومن الممكن ان لسان الدين بن الخطيـب يخفي دينه تجاه ابن عربي.

هـ- ابن عباد الرندي:

ابو عبد الله محمـد بـن ابـراهيم بـن يحيـى الرنـدي المعـروف بـابن عبـاد (733هـ/ 1333م)، وقد وصفه ابو زكريا السراج بقوله " الفقيه الخطيب البليـغ الخاشع الخاشي،الامام العالم المصنف السالك العارف المحقق الربـاني، ذو العلـوم الباهرة والمحاسن المتظاهرة، سليل الخطباء، ونتيجة العلمـاء.... نـشأ ببلـده رنـده على اكمل طهارة وعفاف وصيانة، وحفظ القران ابن سـبع سـنين، ثـم تـشاغل بطلب العلوم النحوية والادبية والاصولية والفروعية، حتـى راس فيهـا وحـصل معانيها، ثم اخذ في طريق الصوفية والمباحثة على الاسرار الالهية، حتى اشر اليه. وتكلم في علم الاحوال والمقامات والعلل والافات. والف فيـه توالـف عجيبـة، وتصانيف بديعة غريبة، وله اجوبة كثيرة في مسائل العلوم نحو مجلدين "[2].

صرف ابن عباد الرندي حياته كلها في الزهد، نشا في رنده وطـاف بعـدد من المدن المغربية، يدرس على شيوخه " ولقي بسلا الشيخ الحاج الـصالح الـسني

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1117.

(2) المقري، نفح الطيب، 6 / 281.

الزاهد الورع احمد بن عمر بن محمد بن عاشر، واقام معه ومع اصحابه سنين عديدة، قال: قصدتهم لوجدان السلامة معهم، ثم رحل لطنجة لقي بها الشيخ الصوفي ابا مروان عبد الملك، ولازمه كثيرا، وقرأت عليه وسمعت منه "[1].

وختم حياته اماما وخطيبا لجامع القروين بفاس، وقد اجمع الناس كافة على وصفه بالولي العارف [2] فكان صوفيا على الطريقة الشاذلية، وفي ذلك يقول اسين ان اهم كتبه (شرح كتاب الحكم لابن عطاء الله السكندري) يمكن ان نصفه – دون مبالغة – بانه نهج كامل لطريقة صوفية ازهرية، عظيم الفائدة للبادئين في الطريق، والذين سلكوا وقاربوا منزلة الكمال، والذين وصلوا الى ذروة غاية النظر الصوفي[3].

وقال في حقه الشيخ ابن الخطيب القسمطيني في كتابه (انس الفقير وعز الحقير) هو الخطيب الشهير الصالح الكبير، ذو عقل وسكون وزهد بالصلاح مقرون، وهو من اكابر اصحاب ابن عاشر، ومن خيار تلاميذه، وله كلام عجيب في التصوف، وصنف فيه كما هو الان يقرء على الناس مع كتب التذكير، وله في ذلك قلم انفرد به، وسلم له فيه بسببه. ومن تصانيفه (شرح كتاب الحكم) لابن عطاء الله سفر، وقد كتب على ظهر نسخة منه:

لا يبلغ المرء في اوطانه شرفا حتى يكيل تراب الارض بالقدم[4]

(1) المقري، نفح الطيب، 6 / 282.

(2) المقري، نفح الطيب، 6 / 282.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 390.

(4) المقري، نفح الطيب، 6 / 282 – 283.

وقال ابو يحيى بن السكاك في هذا الشرح: فانه شرع الحكم وعقد درر منثورها في نظم بديع، وصحبت من انشائه مسائل مدارها على الارشاد الى البراءة من الحول والقوة فيها نبذ كانفاس الاكابر، مع حسن التصرف في طريق الشاذلي، وجودة تنزيل على الصور الجزئية، وبسط التعبير، مع انهاء البيان الى اقصى غاياته، والتفنن في تقريب الغامض الى الاذهان بالامثلة الوضعية، فقرب بها حقائق الشاذلية تقريبا لم يسبق اليه.... وكان مع ذلك اية في التحقيق بالعبودية والبراءة من الحول والقوة، وعدم المبالات بالمدح والذم، بل له مقاصد نفسية في الاعراض عن الخلق[1].

ومن كلامه في شرح كتاب الحكم:

" الاستئناس بالناس، من علامات الافلاس، وفتح باب الانس بالله تعالى الاستيحاش من الناس. ومن كلامه فيه: من لازم الكون وبقى معه قصرهمته عليه، ولم تنفتح له طريق الغيوب الملكوتية، ولا خلص له بسره الى فضاء شهادة الوحدانية، فهو مسجون لمحيطاته، ومحصور في هيكل ذاته. الى غير ذلك من كلامه "[2].

وقد كتب مسائل معروفة اكثرها ليحيى السراج، وله كتب الشرح مع سليمان بن عمر الذي قال في حقه: " انه ولي بلا شك، يطلبها في ذلك، ورايت كتابا في الامامة سماه (تحقيق العلامة في احكام الامامة) فذكرته لشيخنا القودي رحمه الله تعالى، وكان معتنيا بكتبه مجولاً عليها في حالة "[3].

---

(1) المقري، نفح الطيب، 6 / 284 – 285.

(2) المقري، نفح الطيب، 6 / 283.

(3) المقري، نفح الطيب، 6 / 284.

و– ابن خلدون:

وهو ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس سنة (732هـ/ 1332م) وتلقي على ابيه وبعض علماء تونس والواردين اليها القران الكريم حفظا وتفسيرا ثم الحديث والفقه واللغة وكثير من الشعر، وفي السادسة عشرة من عمره كان قد استوفى اكثر علومه الدينية واللغوية. ثم انه توسع بعد ذلك وازداد من علوم المنطق والفلسفة شيئا كثيرا.(1)

وفي سنة (648هـ/ 1347م) التحق ابن خلدون بحاسبه ابن الحسن المريني سلطان مراكش، فقد تولى كتابة العلامة بديوان الرسائل لابي محمد بن تافراكين المشيد على الدولة يومئذ بتونس، ثم انه وصف لابي عنان صاحب فاس فاستقدمه عام (755هـ/ 1354م) واستخدمه في الكتابة (2).

وتقلب ابن خلدون في البلاد، فكان عند بني مرين سنة (760هـ/ 1359م)، وعند بني عبد الواد في تلمسان سنة (763هـ/ 1362م)، ثم عند بني الاحمر في غرناطة سنة (764هـ/ 1363م). فارسله بنو الاحمر في سفارة الى ملك قشتالة لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك المغرب، ثم انتقل ابن خلدون الى المغرب. ولكنه سئم التطواف والمناصب وخاف عواقب السياسة فاثر الاعتزال في قلعة سلامة شرق تلمسان، فمكث عند بني العريف وبدا بتاليف كتابه في التاريخ، لكنه احتاج الى مصادر لكتابة تاريخه، فذهب الى تونس.(3)

---

(1) صبحي، احمد محمود، في فلسفة التاريخ، (بنغازي: 1989م)، 133 هامش (1) ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 691.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 691 – 692.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 259.

وفي سنة (784هـ/ 1372م) سار ابن خلدون الى مصر، وعرض عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله، ثم ذهب الى الحج سنة (789هـ/ 1377م)، ثم عاد من الحج الى القاهرة، وانقطع فيها للتدريس حينا وفي القضاء حينا اخر.

ولما غزا تيمرلنك سورية، ذهب الملك الناصر فرج بن الملك الظاهر برقوق الى دمشق ليفاوض مع تيمورلنك واصطحب معه عدد من العلماء وفيهم ابن خلدون، ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر، فاضطر الى العودة. فحمل ابن خلدون تبعة الحال، وذهب سرا على راس وفد لمفاوضة تيمورلنك في الصلح، والقى بين يديه خطبة نفيسة، فاكرمه تيمور عليها، واعاده الى مصرثم وافاه اليقين بالقاهرة سنة (808هـ/ 1407م).(1)

1- مؤلفاته وتكوينه الفلسفي:

وقد كتب ابن خلدون اثناء شبابه تلخيصات في علم اصول الدين والفلسفة تحمل عنوان (لباب المحصل في اصول الدين)، وخلال اقامته بمصر الف كتاب (شفاء السائل لتهذيب المسائل)، ولكن بقي كتاب (العبر وديوان المبتدأ والخبر) اعظم مؤلفاته واهمها، وهو تاريخ شامل، يتوفر على مقدمة طويلة، كانت السبب في شهرته، فضلا عن ذلك، فان الكتاب يحوي سيرة ذاتية، شانها شان المقدمة، فشكل جزء من كتاب العبر، مع انها تنشر منفصلة في بعض الاحيان (2).

اما تكوينه الفلسفي، فان ابن خلدون يعتبر مؤرخا في المقام الاول، حيث تعرف التاريخ جيدا وبخاصة تاريخ البربر ولكن تكوينه يمكن اعتباره مهماً، حيث

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1118 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 260.
(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1118.

كان يعرف اصل الفلسفة، والاسباب التي جعلت العرب يتقبلونها ويطورونها، فضلا عن اسماء اهم الفلاسفة، بالاضافة الى انه كان يستعملهم في مؤلفاته، اكثر مما يمكن ان يستدل به من استشهاداته، وعلى الرغم من انه، لايذكر استعماله عرض الجمهورية لابن رشد، فيمكن طرح احتمال استعماله لها، سواء بطريقة مباشرة، اوعن طريق مااخذه من شيوخه، وبخاصة الابيلي، ومن الممكن جداً ان تكوينه الفلسفي والثقافي قد نما جنب الى جنب مع روح الملاحظة الثاقبة التي تميز بها، الشيئ الذي جعله من حيث لايدري، ولايعرف، المؤسس لعلم الاجتماع، وكذلك فلسفة التاريخ الوضعي اللذين لن يتطور الا في القرن التاسع عشر ميلادي.[1]

اما في حياته الشخصية، فأبن خلدون اشعري السلوك، يعتقد ان العقل قاصرعن ادراك الحقائق الماورائية والغيبية، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يعول على الشرع وحده، واما في حياته العقلية وفي تأليفه خاصة، فأنه معتزلي التفكير، يعتمد العقل والاقيسة والمنطق وطبائع الكائنات، وتحكيم النظرة والبصيرة في الاخبار، ثم يعتقد ان الامور الجارية في عالمنا المادي والاجتماعي، والنفس تخضع لنواميس معينة، وتجري على نظام مخصوص [2] وبذلك يقول: " وكثيراً ما دفع المؤرخين والمفسرين، وائمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد والنقل غثاً او سميناً، لم يعرضوها على اصولها، ولاقاسوها باشباهها، ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع

---

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1118 – 1119 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 396.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 694.

الكائنات، وتحكم النظر والبصيرة في الاخبار، فضلو عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط "[1].

ثم يرى ابن خلدون بان الاحداث تتكرر كلما تهيئات لها مثل الاسباب التي عملت على ظهورها من قبل، وهو يرى ايضا ان هذه الحوادث يستحيل ان تجري على خلاف، ذلك لانها جزء من النظام الشامل الذي يسيطر على العمران البشري والاجتماع الانساني[2].

2- نظرية التعاقب الدوري للحضارات:

ان نظريات فلسفة التاريخ التي تقترب من التاريخ، كثيرا ماتكون الاراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقا للمنهج الاستقرائي، ولكن الحتمية التاريخية واضحة في اراء ابن خلدون، وفي الايات القرانية التي يختتم بها فصوله، كذلك التعاقب الدوري يعد من اهم معالم عرضه لتطور الحضارات.

3- علم الاجتماع:

كان ابن خلدون على وعي باختلاف هذا العلم عن التاريخ، الذي لا يزيد عن اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون، ولقد تجاوز هذه النظرية الى باطن الاحداث ليستشف حقيقتها عن اسبابها والقوانين التي تحكمها: وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق.[3]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 9.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 694 – 695.

(3) ابن خلدون، القدمة، 3 -4 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 261.

ولكن ما الذي دفعه الى ان يتجاوز التاريخ الى علم جديد ؟. اشار ابن خلدون الى كثرة اغلاط المؤرخين، وعدد اسباب ذلك، كالتحيز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات، او الجهل بطبائع الاحوال في العمران، ومن ثم لكشف هذه الاغلاط لابد من الالمام بطبائع الاحوال وان غاية التاريخ السامية هي اجتماعية، ذلك " لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يتعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشا عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، ومايتنحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال"[1].

ليس ابن خلدون فيلسوفاً اجتماعياً فحسب بل هو عالم اجتماعي وواضع علم الاجتماع على اسسه الحديثة، لم يسبقه الى ذلك احد، ثم ان علماء الاجتماع الذين جاءوا بعده من الغربيين انفسهم، كانوا دائما مقصرين عنه في بعض النظريات الاجتماعية، او غافلين تمام الغفلة عن عدد من قوانين العمران، التي استخرجها هو في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، ولما اطل القرن التاسع عشر الميلادي، واستبحر علماء الاجتماع في اوربا وامريكا، ادرك علماء العصر الحديث، قيمة الاراء الصائبة وطرافة القوانين الشاملة، وبعد النظر الثاقب لابن خلدون.[2]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 36.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 695.

4- منهجه في فلسفة التاريخ:

كان ابن خلدون على وعي بان علمه لا يندرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدي، فليس هو من السياسة المدنية التي هي تدبير المدنية بما يجب، بمقتضى الاخلاق والحكمة، فليس عمله اذن معيارا كفلسفة السياسة، بحث فيما يجب. ولكنه واقعي، وهو لن يتناول الدول في سكونها وانما في ديمومتها وديناميكيتها.[1]

اخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التصميمية، ومن التاريخ واقعيته والاستردادية في منهجه، ليكون منها علما واحدا يجذب فيه تاريخ الفلسفة الى عالم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد روايات وسرد اخبار. واذا كانت اراء ابن خلدون يمكن ان تدرج في فلسفة التاريخ، فهي لابد خاضعة لمقولاتها:

1- الكلية:

ونعني بها ان تكون المقدمات متعلقة بالتاريخ العالمي، ثم ان تكون النتائج كلية، اما فيما يتعلق بمقدماته او مادته فلابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن اخبار العرب مشرقهم ومغربهم وعن الامبراطوريات القديمة. حقيقة الامثلة التي يذكرها في الغالب مشتقات من شعوب المغرب والاندلس، الامر الذي جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع في خطا منهجي، حين لم يستقرئ الظواهر الا عند امم معينة وفي بعض عصور خاصة [2]. ولكن ابن خلدون برر ذلك بقوله: " وانا ذاكر في كتابي هذا ما امكنني منه في هذا القطر

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 137 ؛ هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1118.
(2) صبحي، فلسفة التاريخ، 137.

المغربي، اما صريحاً او متدرجاً في اخباره وتلويحا لاختصاص قصدي في التـأليف في المغرب، واحوال اجياله وامه، وذكر ممالكه ودولـه دون سـواه مـن الاقطـار، لعدم اطلاعي على احوال المشرق وامه" [1]. ولكن ذلك لاينفي اعتبارنظريتـه في فلسفة التاريخ للاعتبارين الاتيين:

أ- وحدة الطبيعة الانسانية، وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب وتمـايز الوانهـا وعوايدها ومن ثم فان النتائج الكلية المستخلصة مـن مادتـه المحـددة، يمكـن ان تطبق على غيرها من المجتمعات وذلك باستخدام قيـاس الغائـب علـى الـشاهد. على انه من ناحية اخرى لم يكن غافلا عن احوال الامم وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، انما هو اختلاف علـى الايـام والازمنـه والانتقال من حال الى حال [2]. "وذلـك ان احـوال العـالم وعوائـدهم ونحلـهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال، كما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار، فكذلك يقع في الاوقات والاقطار والازمنه والدول" [3].

ب- ومع ان التاريخ عالمي لدى معظم فلاسفة التاريخ، فان ابحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينـة، بـل تكـاد تكـون معظـم نظريـات فلاسـفة التاريخ الاوربيين مقصورة على الحضارات الغربية (اليونانيـة والرومانيـة ثم الحضارة الاوربية الحديثة).

---

(1) المقدمة، 33.

(2) صبحي، فلسفة التاريخ، 138 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 261.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 29.

خلاصة القول ان العبرة في الكلية بالنتائج التي توصل اليها، ومدى انطباق قضاياه الكلية التي استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات، بل مدى انطباق نظريته العامة في التعاقب الدوري (بداوة ثم ازدهار ثم تدهور) على سائر الحضارات[1].

2- التعليل:

لم يذكر ابن خلدون الاحداث دون ان يحاول تعليلها وبذلك يقول: " انا نشاهد هذا العالم بما فيه من مخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات، واتصال الاكوان بالاكوان، واستمالة بعض الموجودات الى بعض، لاتنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته "[2]. وتكاد العناوين التي جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل، والتعليل في آراء ابن خلدون عدة خصائص اهمها:

أ – ان تعليلاته ليست جزئية بحوادث فردية معتبره زمانا ومكانا كما هو الحال في التاريخ العادي، وانما يتجاوز التعليل قيود الزمان، لتتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية.

ب– انه ليس تعليلا ظاهريا كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنه تعليل باطني داخلي كامن خلف احداث التاريخ الظاهرة، بل ليست هذه الامعلولة بها وهو ما اشار اليه ابن خلدون بقوله: " اذ هو في ظاهره لايزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاول.... وفي باطنه

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 138.
(2) المقدمة، 104.

نظر وتحقيق.وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق "[1].

ج- ان التعليل عند ابن خلدون اقرب الى تعليل الاصوليين، فانه يستخدم مصطلحاتهم، قياس الغائب على الشاهد، قياس الاشباه والنظائر، تعليل المتفق والمختلف " ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن حادة الصدق "[2].

د- يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة، الامر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، انه يؤكد دائما ان ما حدث هو سنة الله في خلقه، فاذا كانت الدولة في دور انحطاطها او هرمها، كان ذلك كالهرم في الانسان امرا طبيعيا لا يتبدل، " فهذا العمر للدولة بمثابةعمر الانسان من التزيد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع "[3] وانه حتى اذا تدارك بعض اهل الدول ذلك التدهور بالاصلاح، فان الامر لن يزيد عن ومضة المصباح قبل انطفائه " وربما يحدث في الدولة اذا طرقهاهذا الهرم بالترف والراحة، ان يتخير صاحب الدولة انصارا وشيعه من غير جلدتهم... ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم، الذي عساه ان يطرقها حتى ياذن الله فيها بامره "[4].

---

(1) المقدمة، 4.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 9.

(3) المقدمة، 181.

(4) ابن خلدون، المقدمة، 179.

ولكن الى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولتي فلسفة التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها يتلخص فيما ياتي:

أ – الديناميكية:

مع تسليمه بوحدة الطبيعة الانسانية، وهو ما اشار اليه من سبب لاغلاط المؤرخين، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات، او الجهل بطبائع الاحوال في العمران، وانه كان ينبغي لتحاشي هذه الاغلاط، العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في المجتمع الانساني، انه مع تسليمه بذلك يرى انه من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعمار ومرور الايام، وان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة، وانتقال من حال الى حال كما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار، فكذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول[1]. والكشف عما بين المجتمعات من وفاق او مابينهما من خلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف من احوال الدول ومبادئ ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها واحوال القائمين عليها.[2]

الديالكتيكية: يشير ابن خلدون الى وحدة الطبيعة البشرية وتماثل طبائع الاحوال في العمران ثم ينبه الى اختلاف الايام والازمنة، وتبدل الاحوال بتبدل الاعصار ؟ ليتسنى تفسير ذلك في ضوء الديالكتيكية، على ان ذلك لا يعني اطلاقاً، انه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج – كما

(1) ابن خلدون، المقدمة، 29.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 28.

هو الحال لدى هجل – حتى يطبق على التاريخ ومساره، وانما يمكن ان نستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته.[1]

ب– طبيعة العمران الانساني:

العمران عند ابن خلدون، هو الاجتماع الانساني القائم على صلة البشر بالارض المعمورة – البيئة الطبيعية – فهو يعالج مسائل كثير، تتعلق بطبائع البشر واسباب تغيرها واختلافها، وقيام الدول واختلاف الحضارات وما يوجب تقدمها وتاخرها[2]. وهذه تكون في مجموعها موسوعة تعالج الموضوعات فيها من وجة نظر فلسفية، لان ابن خلدون يرى ان فن التاريخ فرع من الحكمة (الفلسفة) ويقول "وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لذلك اجل في الحكمة عريق وجدير بان يعد في علومها وخليق"[3].

ولابد من دراسة طبائع البشر العمران، حتى يستطيع الانسان تفهم الحوادث ونقدها واستقصاء عللها واسبابها "فهو محتاج الى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة – وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما الى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الاخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم اصول العادة، وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولاقيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها

---

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 140 – 141.
(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 697.
(3) ابن خلدون، المقدمة، 4.

من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق "[1] ثـم يـستعرض ابـن خلـون طبيعة العمـران في الخليقـة ومـا يعـرض فيهـا مـن التغلـب والكـسب والمعـاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والاسباب فيقـول " اعلـم انـه لمـا كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني، الـذي هـو عمـران العـالم، ومـا يعـرض لطبيعـة ذلـك العمـران مـن الاحـوال مثـل التـوحش والتـأنس والعصبيات واصناف التغلب للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك مـن الملك والدول ومراتبهـا ومـا ينتحلـه البـشر باعمـالهم ومـساعيهم مـن الكـسب والمعاش والعلـوم والـصنائع، وسـائر مايحـدث في ذلـك العمـران بطبيعتـه مـن الاحوال "[2].

ان السبب في نشوء العمران البشري هو ضعف الانسان بمفرده ولذلك ان الاجتماع الانساني ضروري. ويعبر الحكماء عـن هـذا بقـولهم (الانـسان مـدني بالطبع) أي لابد لهم من الاجتماع الذي هو المدنيـة في اصـطلاحهم وهـو معنـى العمران. وبيانه ان الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقائها الا بالغذاء، وهداه الى التماسه بفطرته، وبما ركب فيـه مـن القـدرة علـى تحصيله، الا ان قدرة الواحد من البشر قاصـرة علـى تحـصيل حاجتـه مـن ذلـك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه فلا بد من اجتماع القـدر الكـثيرة مـن ابنـاء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجـة لاكثـر منهم بأضعاف وكذلك يحتاج كـل واحـد مـنهم ايـضا في الـدفاع عـن نفـسه الى الاستعانة بابناء جنسه. لان الله سبحانه وتعـالى لمـا ركـب الطبـائع في الحيوانـات

(1) ابن خلدون، المقدمة، 9 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 261.
(2) المقدمة، 36.

كلها، وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان، فقدرة الفرس مثلا اعظم بكثير من قدرة الانسان وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الاسد والفيل، اضعاف من قدرته، ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضو يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره. وجعل للانسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر [1].

واذا لم يكن التعاون بين ابناء البشر، فلا يحصل له قوت ولاغذاء، ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء في حياته، ولا يحصل له ايضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ويعالجه الهلاك عن مدى حياته. ويبطل نوع البشر، واذا كان التعاون جعل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، والا لم يكمل وجودهم وما اراده الله من اعتماد العالم بهم واستخلافهم اياه، وهذا العمران [2].

ج- الملك والرئاسة:

ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لمافي طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاصرة، حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك.[3]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 44 – 45 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 262.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 45.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 45 – 46.

وقد يوجد في بعض الحيوانات، كما في النحل والجراد، لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها مميز عنهم في خلقه وجثمانه. الا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية لابمقتضى الفكرة والسياسة.[1]

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان، حيث يجادلون اثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة طبيعة للانسان، وانه لابد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله ياتي به واحدا من البشر، وانه لابد ان يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، متى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير انكار وتزييف.[2] واذا كانت مع العصبية دعوة دينية كما كان الشان في صدر الاسلام كانت الدولة اشد قوة واثارا في الارض، غير ان الدين وحده لا ينشئ دولة، بل للدين نفسه من عصبية حتى ينتشر ويستقر، وبما ان العرب خاصة اصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة، فقلما تجمع اهواءهم على واحد منهم الا بصبغة دينية.[3]

1- الرياسة بالعصبية:

العصبية هي الغيرة على ذوي القربى واهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة، وتكون العصبية من اهل النسب الواضح وفي صاهرهم او انتسب اليهم بالولاء او الحلف. والعصبية الكبيرة تتالف من عصبيات صغار متفاوتة في القوة، وما دام هناك من العصائب الملتحمة عصبية واحدة معترف لها

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 46.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 46 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 264.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 159 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 700.

بالشرف والتقدم والمنعة، فالرئاسة على سائر العصائب فيها حتما. فاذا ضعفت العصبة التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصائب، ثم حازت الرياسة اقوى العصائب.[1] وبذلك يقول ابن خلدون: " ولما كانت الرياسة انما تكون بالغلب وجب ان تكون عصبة ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بهم وتتم الرياسة لاهلها.....اذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الاخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم لرياسة، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع ولا تنتقل الا الى الاقوى من فروعه "[2].

والعصبة تنتج جاها وسلطانا وشرفا، ولكن هذه كلها تستمر اربعة اجيال فقط، فانه نهاية الحسب في العقب الواحد اربعة اباء وذلك ان ياتي باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي اسباب كونه وبقائه. واتيه من بعده مباشرة لابيه، قد سمع منه ذلك واخذه عنه، الا انه مقصر في ذلك تقصر السامع بشيئ عن المعاينة له، ثم اذا جاء الثالث، كان خطه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد، ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة واضاع الخلال الحافظه لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولاتكلف، وانما هو امر واجب لهم منذ اول النشاة بمجرد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخلال، فيربا بنفسه عن اهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم وتوقا بما تربي فيه من استتباعهم، فيحتقرهم بذلك، فينغصون عليه ويحتقرونه ويديلون منه سواه من اهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب للاذعان بعصبيتهم... فتنمو فروع هذا وتزوي فروع الاول وينهدم بناء بيته[3].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 698.

(2) المقدمة، 140 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 698.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 140 – 141 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 698.

اذن صاحب الدولة قد وصل الى الرئاسة بمقتضى العصبية، فان الرئاسة لاتستحكم له الا اذا جدع انوف اهل عصبيته، ومن ثم فانه يدافعهم الامر ولايطيب له الملك الا بالاستغناء عن العصبية التي بها اكتسب المجد، ثمة اذن قضيتان متعارضتان في مسار التاريخ. بالوصية تتم الرياسة ولاتطيب الرئاسة الا بالاستغناء عن العصبية، وثمة مركب بهاتين القضيتين:اتخاذ الموالي كبديل اهل العصبية، ومن ثم تتم حركة التاريخ، بداية تدهور الدولة.[1]

2- انقلاب الرئاسة الى الملك والدولة:

اذا قويت العصبية في البدو وظفرت الرئاسة ثم ازداد جاهها وسلطانها وماها، فأنها تطمع بما فوق الرئاسة، وتطمع الى الملك والاستبداد بالحكم وتمنع بما لديها من الجاه والسلطان، غير ان ذلك لا يشير لها في البدو اذ برئاسة تكون بالترضي في البدو، ولا ترضى العصائب ان يستبد بعضها على بعض، ثم ان المال لا تعبد في البادية لفقدان وجوه الترف فيها. عندئذ يعزم اصحاب الرئاسة على الانتقال الى الحضر.[2]

والانتقال من البداوة الى الحضارة، اما يكون بهجر البادية الى مكان قد سبقت اليه الحضارة. واما ان ينقلب جانب من تلك البادية قصرا بجلب عوائد الترف اليه.[3] واذا كان الشخص يمتلك من العدل والانصاف، وكان يتبعونه طوعا فذلك هو الرئاسة بالصبية المالوفة في البدو، واما اذا احتاج صاحب العصبية الى التغلب على من تحت يده والى قهرهم حتى يحملهم على طاعته

---

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 141.

(2) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 699.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 699.

فذلك هو الملك، والملك لايحصل الا بالغلب، والغلب لا يكون الا بالعصبية، ولا يكون ذلك عادة الا مع البداوة، فطور الدولة في اولها بداوة، وبما ان الملك يدعو الى الترف، فان الحضارة تتبع البداوة ضرورة وذلك ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل امر يجتمع عليه وقدمنا ان الادميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم، يزيح بعضهم على بعض فلا بد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية، والا لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك، وهوامر زائد على الرئاسة، واما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. مصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها، فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر لا يتركه لانه مطلوب للنفس[1].

والملك يدعو الى نزول الامصار طلبا لدعة والسكون وحبا بالترف، ونزول الامصار يدعو الى الاعتماد لبناء الدور وانشاء البساتين، واذا استقر الملك تبعه الرقة واتساع الاحوال، والحضارة انما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع المستعملة في وجهوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والابنية وسائر عوائد المنزل واحواله، وتكثر باختلاف ماتنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم باحوال الترف.[2] والترف يزيد الدولة في اولها قوة الى قوتها، انه غاية الحضارة والملك بل تتباهى الدول المتحضرة وبه تقاس حضارتها وقوتها، وبه ترهب الدول المجاورة، ولكن الترف هو العلة الاساسية لطروق الخلل في الدولة انه مؤذن بالفساد، اذا حصل الترف اقبلت الدولة على الهرم، ثم قضيتان تتعارضان: الترف مظهر الحضارة، الترف هادم للحضارة.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 148.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 182 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 699.

اذن الترف غاية العمران، والترف مؤذن نهاية العمران، الترف يرهب الامم المجاورة، الترف يغري القبائل واهل البداوة بالانقضاض، ثمة مركب لهاتين القضيتين: حتمية انتقال الحضارة الى الهرم والافول.(1)

وهذا الملك محتاج الى عصبية جديدة لقهر الرعية على طاعته، ثم هو محتاج الى من يعاونه في الحكم والدفاع عن الملك، فتنشاء المرافق المختلفة من القضاء والجباية والجيش والاسطول وغيرها، وتلك هي الدولة: ادارة الملك والدفاع عنه. واحتاجوا من اجل ذلك الى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم اولابد في ذلك من العصبية، من ان المطالبات كلها والمدافعات لا تتم الا بالعصبية، وهذا الملك كما تراه منصب شريف، تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج الى المدافعات، ولا يتم شيء من ذلك الا بالعصبيات، والعصبيات متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها، وليس الملك لكل عصبية، وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الاموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور(2).

وللدولة نطاق من الارض لا تتعداه، او حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها والسبب في ذلك ان عصابة الدولة وقومها القائمين عليها، لا بد من توزيعهم على الممالك والثغور التي تصير اليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو، واقصاء حكم الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك، وبما ان الملك يكونن بالعصبية، واهل العصبية، هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة

(1) صبحي، تاريخ الفلسفة، 141.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 182 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 699 – 700.

واقطارها، وينقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلها واهل عصابتها اكثر، كانت اقوى، واكثر ممالك واوطانا، وكان ملكهم اوسع[1].

وخلاصة القول، ان كل من العصبية والترف يتميز اذن بالتناقض الداخلي، في الدور الذي يقوم فيه كل في مسار التاريخ، وتتعدد العوامل، بما تقوم به كل من العصبية والترف، من دور ديالكتيكي، الى حد يمكن اعتبار ان مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات، انما هو وليد تفاعل العوامل الديالكيتكية، التي تحرك اباطن الاحداث التاريخية، واذا كانت استنتاجاته الكلية، تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم، فان ديناميكية التاريخ وحركته وفقا للديالكتيكية، انما تدل على بصيرة نافذة، استطاع بها ان يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلي لاحداثه[2].

اطوار الدول والحضارات:

عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اطوار:

1- طور البداوة:

في هذا الطور، لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها في شظف العيش والبساطة والافتراس، والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم يرهق، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون.[3]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 171 – 172 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 701.

(2) صبحي، فلسفة التاريخ، 142.

(3) ابن خلدون، المقمة، 180 ؛ فروخ، تاريخ الفكر العربي، 701.

ويفيد ابن خلد\ون، هذه المرحلة سابقة على مرحلة التحضر، لان اجتماع البدو من اجل الضروري من القوت، بينما يتعلق اهل الحضر بفنون الملاذ وعوائد الترف، فالضروري اقدم من الكمالي وبذلك يقول: "ولاشك ان الضروري اقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لان الضروري اصل، والكمالي فرع ناشيء عنه، فالبدو اصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لان اول مطالب الانسان الضروري، ولا ينتهي الى الكمال والترف، الا اذا كان الضروري حاصلا، فخشونة البداوة، قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها، وينتهي بسعيه الى مقترحه منها"[1].

وتحكم افراد البدو رابطة العصبية، حيث نصرة ذوي الارحام والاقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها ويدعم العصبية عاملان: احترام القبيلة لشيخها، ثم خاصتها المستمرة للدفاع والهجوم.

ويشير ابن خلدون الى ان حياة التقشف تسبغ على البدو اخلاقا فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة والشهامة والغيرة على الاستقلال "وسببه ان النفس اذا كانت على الفطرة الاولى، كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير او شر... فصاحب الخير اذا سبقت الى نفسه عوائد الخير حصلت له ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقه... واهل البدو وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم الا انه في المقدار الضروري، لا في الترف، ولا في شيء من اسباب الشهوات واللذات ودواعيها... فهم اقرب الى الفطرة الاولى، وابعد عما ينطبع

---

(1) المقدمة، 131.

في النفس من سوء الملكات... فقد تبين ان اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر." [1]

وتهدف رابطة العصبية فيهم الى الملك، أي التغلب والحكم والقهر،، فان كانت بيوتات متفرقة، وعصبيات متعددة، فلا بد ان تتغلب اقوى عصبية، فتلتحم بها سائر العصبيات، ثم تطلب الغلبة على القبائل الغاصبة، حتى تستتبعها وتلتحم بها ولما كانت الرياسة، انما تكون بالغلب، وجب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب، ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لاهلها. [2]

2- طور التحضر وتأسيس الدولة:

تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة الى الحضارة ومن الشضف الى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه. ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكهانة، فتنكسر قوة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منها المهانة والخضوع، ويبقى لهم بكثير من ذلك، بما ادركو الجيل الاول وباشرو احوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجد ومرامهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وان ذهب منه ماذهب. ويكونون على رجاء من مراجعة الاحوال. [3]

ان صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورها لدولة في دور هرمها، انتزعت الامر منها وصار الملك لها وبذلك اتسعت اراضيها، واما اذا صادفت

(1) ابن خلدون، المقدمة، 132.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 140.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 180 – 181.

دولة في طور قوتها انتضمتها الدولة، غير انها ستظهر بها على اعدائها في مقابل مشاركتها في النعم والخصب حتى تذهب عنها خشونة البداوة.[1]

ولا يؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الامصار بشيئ كالاستناد الى مبدا ديني او دعوة سياسية، اذ يدفعهم الايمان بالدين او المذهب الى البذل من اجل تحقيق غايتهم فضلا عن انه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف، فيحصل التعامد[2]. " والسبب في ذلك انهم لخلق التوحش الذي فيهم اصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض للغلضة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع اهوائهم. فاذا كان الدين بالنبوة او الولاية، كان الوازع لهم من انفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلضة والانفة الوازع عن التحاسد والتنافس "[3].

بينما تكون الدولة المعلولة في طور هرمها نتيجة فتور الايمان في نفوس اهلها، ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة ويزيدها ضعفاً، ان كانت مؤلفة من شعوب متباينة، ولهذا فان ايسر من فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الاقاليم لدولتين عظيمتين، كان ايسر من فتح شمال افريقية التي يسكنها بربر لهم عصبية فتية، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك اخضاعهم.[4]

---

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 144.

(2) صبحي، فلسفة التاريخ، 144.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 159.

(4) صبحي، فلسفة التاريخ، 144.

غير ان الدولة تكون عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة على الرغم من عوامل التفكك والانحلال الذي قد يكون في الدولة، وهذا مانراه في مصر قبل دخول العبيديين في مصر، ومن استطاعت المسلمين مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الاسلامية وضعف الخلافة.

ان الحاجة الاقتصادية التي تدفع القبيلة الى الدفاع عن نفسها اولاً ثم الى الغزو ثانياً، هي التي تدفعها حين تستقر الى ان تحسن وسائل هذا العيش، ومن مظاهر ذلك ان تتخذ لها مقراً ثابتاً. ومن ثم تلجأ الى تشييد المدن وتاسيس الدولة سابق على تاسيس المدن لانه يحتاج الى المال والادوات وقوى عاملة فخمة لا يمكن ان يسخرها الا الملك.[1] " والسبب في ذلك ان الاثار انما تحدث عن القوة التي بها كانت اولا وعلى قدرها يكون الاثر. فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة. فانما تكون على نسبة قوة الدولة في اصلها، لانها لا تتم الا بكثرة الفعلة واجتماع الايدي على العمل والتعاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرون جدا وحشروا من افاق الدولة واقطارها، فتم العمل على اعظم هياكله "[2].

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة اشياء: مزايا الارض ومزايا الحكومة وكثرة السكان، اما الارض فانها مصدر الانتاج، وما الحضارة الا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشري للاستثمار الارض.واما الحكومة فانها يجب ان تكون قوية لحماية السكان، وليطمئنوا على ثمار عملهم. لتشجيعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بثمرته كريمة لتشجيع التجارة، وتفرض الضرائب

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 144 – 145.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 187.

المعقولة، ولذا فأن ازدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة، كما ان غنى الحكومة دليل عل ازدهار الحضارة، واذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة، فأن كثرة السكان تخلقها، لان اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم، فلا يستهلكون الا جزء يسير، ويزيد الباقي عن حاجاتهم، يستثمرونه في الترف ومظاهر التحضر، والترف يزيد الدولة في اولها قوة الى قوتها، وذلك اذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبية.[1] " والسبب في ذلك ان القبيل اذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية فكثرت العصابة، واستكثرو ايضا من الموالي والصنائع، وربيت اجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه، فازدادوا بهم عددا الى عددهم وقوة الى قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد"[2].

3 – طور التدهور:

وينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم يكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية، بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفننوا من النعم ونضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس من الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الاكثر اجبن من النسوان على ظهورها، فاذا جاء المطالب لهم لم يقادوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 145 – 146.
(2) ابن خلدون، المقدمة، 184.

حينئذ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة ويستكثر بالموالي، ويصطنع من الغني عن الدولة بعض الغناء حتى يتاذن بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت.(1)

وهذه الاطوار الثلاثة عمرها مائة وعشرون ستة، ولا تعدوا الدول في الغالب هذا العمر بتقريب ميله او بعده، الا ان عرض لها عارض اخر من فقدان المطالب، فيكون الهرم حاصلا مستوليا، والطالب لم يحضرها، ولو جاء الطالب لما وجد مدافعا.(2)

ان عوامل تحضر الدولة هي ذاتها عوامل تدهورها ذلك ان الحضارة وان كانت غاية العمران فهي في الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره.

1- العصبية:

واول هذه العوامل هي العصبية التي بها تتم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الانفراد بالملك والمجد، والطبيعة الحيوانية تدفعه الى الكبر والانفة، فيانف من ان يشاركه اهل عصبيته فيدفعهم عن ملكه وياخذهم بالقتل والاهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض اعدائه، وطبيعة الملوك تدفعه الى الاستئثار، اذ لا تكون الرئاسة الا بالانفراد، فيجذع انوف عشيرته وذوي قرباه لينفرد بالملك والمجد ويعاني الملك في ذلك باشد مما عانى في اقامة الملك لانه كان يدافع الاجانب وكان ظهرائه على ذلك اهل العصبية اجمعهم، اما حين الانفراد بالملك فهو يدافع الاقارب مستعينا بالاباعد.(3) وبهذا فقد قوة العصبية وقوة المساعدة المتبادلة التي تقود الى السلطة، ويظن ان نسبهم وطبيعة عملهم

(1) ابن خلدون، المقدمة، 181.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 181.

(3) صبحي، فلسفة التاريخ، 146 ؛ ابن خلدون، المقدمة، 176.

سيقودانهم الى السيطرة على الناس. وانتقد ابن خلدون راي ابن رشد الذي كان يشبه راي المسلمين الاندلسيين حيث يقول: "وقد غلط ابو الوليد ابن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطاية في تلخيص كتاب المعلم الاول والحسب هو ان يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة، وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة، ان لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيره على القبول منه"[1].

واذا استظهر الملك على اهل عصابته بالموالي والصنائع، فان هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة، لانه قد تشتت عصابته التي بها كان ملكه، ولحاجة الملك الى ان يخص مواليه الذين دافعوا عنه بالتكرمة والايثار، فيقلدهم جيل الاعمال كالوزارة والقيادة والجباية، ولكن هذه البطانة من موالي النعمة ليست من قوة الشكيمة بالعشيرة التي بها اسس ملكه، فاذا ذهب الاصل، لم يستقل الفرع من الصانع والموالي بالرسوخ[2] فيصير ذلك وحشا على الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من اهلها، فضلا عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل قد يتجاسر عليه اهل بطانته، فتنتزع ثقته فيهم ويتبعهم بالقتل، ويستعين عليهم بالجيش والحماية، فتقل الحماية بالاطراف والثغور، مما يغري الخوارج عليها سواء من اعدائه او من اهل عشيرته الذين اثار عدائهم حال انفراده بالملك. "وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، او من هو تحت يديها من القبائل والعصائب، وياذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليفته"[3].

(1) هيرنانديس، الفكر، 2 / 1120.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 184 – 185.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 179.

واعتماداً على القوة العصبية هذه، يضع ابن خلدون اسس- نمو الطبقات الاجتماعية، وذلك انه عندما تختفي هذه الروح، وكذلك الظروف التي جعلتها تظهر، تتجمد الفئات الاجتماعية. واذا تمكن الافراد من السيطرة على السلطة، سيتمتع احفادهم بحياة هادئة، وستضعف طاقتهم الى ان تفسد معنوياتهم بصفة كاملة[1] " وبهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر، في ان المجد والحسب انما هو اربعة اباء "[2].

وبذلك نرى ابن خلدون يفسر بطريقة رياضية كيفية تلاشي العصبية، وتمحى نهائيا في الجيل الرابع، حيث يصل الامر الى احساسه بتفوقه الذاتي، وليس يعصبيته، وبذلك يكون غير قادر على وضعه، وهكذا يتكرر الطور التاريخي باكمله.

2- الترف:

على ان العامل الحاسم في ضعف الدولة هو الترف، انه اذا كان قد زاد من قوة الدولة في اولها، فانه اشد العوامل اثرا في ضعفها وانهيارها، ويفسر ابن خلدون ذلك باسباب اقتصادية واخلاقية ونفسية.

أ – العامل الاقتصادي:

ان طبيعة كل نفس تقتضي الترف حيث النزوع الى رقة الاحوال في المطعم والملبس والفرش والانية، وحيث تشيد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة وحيث اجازه الوفود من اشرف الامم

---

(1) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1120.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 181.

ووجوه القبائل مع التوسعة في الاعطيات على الصنائع والموالي وادرار الارزاق على الجند، ويزيد الانغماس في الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية ايضا، اذ كان الناس على دين ملوكهم [1].

لأن طبيعة الملك تقتضي الترف، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على اعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطائه بترفه، ثم يزداد ذلك في اجيالهم المتاخرة الى ان يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات وينزعون ما في ايدي الكثير منهم سيأثرون به عليهم، او يؤثرون به ابناؤهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم لذلك عن اقامة احوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم وايضاً اذا كثر الترف في الدولة وصار عطاءهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في عطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم[2].

حتى يصل الامر الى ان الجباية لاتفي لخراج الدولة فتتدرج الزيادة في الجباية، لتدرج عوائد الدولة في الترف والانفاق، فتضرب المكوس على اثمان البياعات ليفي الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا وتكسد الاسواق، وانقبض كثيرمن الايدي عن الاعمار لذهاب الامل بالنفوس بقلة النفع، ولايزال الاعمار في نقص والترف في ازدياد حتى ينتقص العمران ويعود وبال على الدولة [3].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 178 - 179 ؛ صبحي، فلسفة التاريخ، 147 - 148.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 178.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 178 - 179 ؛ صبحي، فلسفة التاريخ، 147 - 148.

ب- العامل الاخلاقي النفسي:

الذي يجعل الترف اهم معول هرم يؤدي الى انهيار الدولة، فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الاخلاق، ان عوائد الترف تؤدي الى العكوف على الشهوات وتثير المذمومات، فضلا عن ان الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة، حتى اذا انغمسوا في النعيم فانهم يصبحون عيالا على الدولة، كانهم في جملة النسوان والولدان محتاجين الى المدافعة عنهم، والترف مظهر لحياة السكون والدعة، ودليل الى المنازعة ونهاية الدولة " فاذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه واثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب ويتأنقون في احوال الملابس والمطاعم والآنية والفرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من اجيالهم، ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى ان ياذن الله بأمره "[1].

5ـ نظرية المعرفة:

أ- العلم والتعلم:

التعليم عند ابن خلدون صناعة خاصة غايتها اثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين. وذلك ان الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكن وغير ذلك، وانما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بابناء جنسه. والاجتماع المبني لذلك التعاون، وقبول ما جاء به الانبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع صلاح اخراه، فهو مفكر

(1) ابن خلدون، المقدمة، 177.

في ذلك كله دائماً، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع. ويكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات فيرجع الى من سبقه بعلم، او زاد عليه بمعرفة او ادراك، واخذه ممن تقدمه من الانبياء، ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق، وينظر مايعرض له لذاته واحدا بعد اخر حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكه له.[1]

ويرى ابن خلدون ان تعليم العلم من جملة الصنائع، وذلك ان الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، انما هو بحصول ملكه في الاحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله، وما لم تحصل هذه الملكه لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً. وهذه الملكة هي في غير الفهم والوعي، والملكة انما هي للعالم او الشادي في الفنون دون من سواهما، فدل على ان هذه الملكة غير الفهم والوعي.

ولهذا كان السند في التعليم في كل علم او صناعة يفتقر الى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل اهل افق وجيل، فلكل امام من الائمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شان الصنائع كلها.[2]

ان تعليم العلم من جملة الصنائع، وان العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة وعلى نسبة عمرانها من الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع، فمتى فصلت اعمال اهل العمران عن معاشهم، انصرفت الى ماوراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع. ومن

(1) ابن خلدون، المقدمة، 460.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 461.

تشوق بفطرته الى العلم. فمن نشا في القرى والامصار غير المتمدنة، لابد له من الرحلة في طلبه الى الامصار المتمدنة.(1)

اما اصناف العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولها في الامصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين: صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره، وصنف نقلي عمن وضعه.

1- العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن ان يقف عليها الانسان بطبيعة فكره. ويهتدي بمداركه البشرية الى موضوعاتها ومسائلها، وانماء براهينها ووجوه تعليمها، حيث يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطا فيها، من حيث هو انسان ذو فكر.

2- العلوم النقلية الوضعية: وهي كلها مستندة الى خبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل، الا في الحاق الفروع من مسائلها بالاصول، لان الجزئيات الحادثة المتعاقبة لاتندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج الى الالحاق بوجه قياسي. الا ان هذا القياس يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الاصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس الى النقل لتفرعه عنه. واصل هذه العلوم النقلية هي الشرعيات من الكتاب والسنة، وما يتعلق ذلك من العلوم التي تهيأوها للأفادة.(2)

ويستعرض ابن خلدون العلوم المختلفة ويفسرها ويؤرخها، وهو يرى ان الهندسة توسع المدارك الانسانية "واعلم ان الهندسة تفيد صاحبها اضاءة في عقله واستقامة في فكره، لان براهينها كلها بينة الانتظام جلية الترتيب، لايكاد الغلط

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 465.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 466.

يدخل اقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطا وينشا لصاحبها عقل على المهيع "[1].

ب- التربية والتعليم:

يضع ابن خلدون للتعليم منهجين، يجب ان يطبقا في وقت واحد، فمنهج التوسع ومنهج التدرج.

يبدأ تعليم الصغير بالتدرج به من الاسهل الى الاقل سهولة في ثلاث تكرارات شيئا فشيئا: ففي المرة الاولى نلقن المتعلم مسائل يسيرة في علم ما ونشرحها له شرحا يتفق مع قوة عقله، فيصبح له في ذلك العلم ملكه جزئية حقيقية، ولكنها كافية لان تهيئه لفهم العلم وتحصيل مسائله، وفي المرة الثانية تتوسع في تلقين المتعلم، حتى تجود ملكته فيه ويطلع على كثير من تفاصيله، وفي المرة الثالثة نشرح للمتعلم غوامض العلم ومشاكله فيستولى على ملكة ذلك العلم[2].

وينصح ابن خلدون بعدم نقل المتعلم من علم الى علم قبل ان يحيط بالعلم الاول لئلا ينقسم باله بين العلوم فلا يظفر بشيء فيها " لان المتعلم اذا حصل ملكة ما في علم من العلوم، استعد بها لقبول مابقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى مافوق، حتى يستولى على غايات العلم، واذا خلط عليه الامر عجز عن الفهم وادركه الكلال وانطمس فكره ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم"[3].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 538.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 618.

(3) ابن خلدون، المقدمة، 619.

والشدة على المتعلمين مضرة بهم، لاسيما الصغار منهم لانها تحـول دون اكتساب الملكة " وذلك ان ارهاق الحد في التعليم مضر بالمتعلم، سيما في اصاغر الولد، لانه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعنف والقهر من المتعلمين او المماليك او الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه بها الى الكسل "[1].

وان الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة تزيد كمالاً في التعليم، لان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم " تارة علما وتعليما والقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة الا ان حصول الملكات عن المباشرة والتلقين اشد استحكاماً واقوى رسوخاً.... فلقاء اهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها...، وتنهض قواه الى الرسوخ والاستحكام في الملكات "[2]. وكذلك يرى ابن خلدون ان التعلم لا يحصل كله بالاستعداد والجد، وان هناك جزءا طبيعياً يتلقى بالفتح من الله، فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشبهات فاطرح ذلك، واترك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، ثم فرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه،فتعرضا للفتح من الله.[3]

ولا اريد في ان اقول ابن خلدون هذا يوافق قولنا في علم النفس ان العقل يكل من متابعة الجهد والتركيز، فيبطؤ تفهمه للقضايا ويكسل، فاذا نحن اجمحنا العقل أي تركنا له فرصة الاستراحة، عاد اليه نشاطه الاول واستانف منهم القضايا كعادته.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 625.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 626 – 627.

(3) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 705.

ج- علوم البشر وعلوم الملائكة:

يرى ابن خلدون وجود ثلاث عوالم:

أولاً: عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالادراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر، فنعلم منه وجود النفس الانسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فتراه عالماً اخر فوق عالم الحس، ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من اثاره التي تلقى في افئدتنا، فنعلم ان هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الارواح والملائكة. وفيه ذوات مدركة لوجود اثارها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة، وربما يستدل على هذا العالم الاعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجد في النوم، ويلقي الينا فيه من الامور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، فنعلم انها حق ومن عالم الحق.(1)

وما يزعمه الحكماء الالهيون في تفصيل ذواته وترتيبها، المسماة عندهم بالعقول فليس شيئ من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، لأن من شرطه ان تكون قضاياه اولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان عليها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم الا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها.(2)

6ـ المعنى والتاثير:

ان مادة ابن خلدون التاريخية في القضايا العامة منقاة من تاريخ محدود زمانا ومكانا، الا ان كثير من ارائه لاتزال تصدق على احوال الدول التي تنشا

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، 502.

(2) ابن خلدون، المقدمة، 502 – 503.

مستعينة بالقوة العادية، حتى وان التمست بعد استقرارها الاستناد الى القوة التقليدية، ومع انه ليس من الضروري ان تكون نشاة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية، الا ان اراءه بصدد دوري التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة في انتقال الدولة من هذا الدور الى ذاك تتسم ببصيرة نافذة وحدس ثابت، وستظل لهذه الاراء قيمتها، ما دامت القوة مبدا قيام الدولة[1].

ان للتجربة الخلدونية حدودا معينة، حيث احس الباحثون بأشباع كبير (بوضعيته) ومن التنبيه الى انه وظفها في اطار تجريبي جد مختزل ومحدود: العرب وبربر المغرب وقد اشار طه حسين الى ان ابن خلدون لم يستفد من اقامته بمصر للتخفيف من تشاؤمه تجاه الحضارات المدنية، فضلا على انه لم يستفد من تجربته داخل بلاط اشبيلية، بالاضافة الى ذلك فموقف ابن خلدون من الاندلس يحز بالاشياء، حيث انه في الوقت الذي يؤكد فيه ابن رشد بان الاندلس قد حضرت العرب والبربر وجعلت منهم اعظم رجال، نجد ابن خلدون قد سلك طريقا معاكسا، ويؤكد انها جعلت منهم (اثرياء مخنثين) وجردتهم من عصبيتهم [2].

ان انتقاد ابن خلدون للحضارة الاندلسية، المدنية والبدوية والتجارية، وسكوته على الحضارة المصرية يمثل موقفاً مسبقاً، وليس استنتاجاً فسيولوجياً. على اننا حتى لو قصرنا عمله العظيم هذا في حدوده الحالية، فان تحليله للواقع التاريخي وكذلك الاجتماعي، يبقى شيئا عظيماً، رغم استبقه تحليلات كل من الفارابي وابن رشد، ومن جهة ثانية، فأن اهتمام الفكر الاسلامي به، بعد اعادة

---

(1) صبحي، فلسفة التاريخ، 149 – 150.

(2) هيرنانديس، الفكر الاسلامي، 2 / 1121.

اكتشافه، لعب دورا كبيرا في تحريك السوسيولوجيا الوضعية وفلسفة التـاريخ في العالم الاسلامي.

اتسمت نظرية ابن خلدون بالواقعية والموضوعية، فالواقعية انه كان يعيش في حقبـة افـول الحـضارة العربيـة الاسـلامية، وشـخص جوانـب الـضعف في الشخصية العربية، فاولى بنا ان نتحرى اسباب هذا الضعف لندرأه، لا ان نطالبـه بان يقول فينا ما يشيع غرورنا فلقد فـاض بنـا الغـرور، ان تحليـل ابـن خلـدون للشخصية العربية كسائر نظريته في فلسفة التاريخ غنيين بالعبر والعظات، ولكـن يبدوا ان هيكل كان صادقاً حين قـال: ان الـدرس الوحيـد الـذي نـستفيده مـن التاريخ هو ان احدا لم يتعلم التاريخ.

الفصل الثالث
الحياة الفكرية الأندلسية
وتأثيرها في الفكر الأوربي

الفصل الثالث
الحياة الفكرية الأندلسية
وتأثيرها في الفكر الأوربي

المبحث الأول: المكتبة الأندلسية

أولا: المكتبات الأندلسية في عهد الإمارة والخلافة

أنشِأت المكتبات من أجل تعليم الناس أمور دينهم وتثقيفهم ثقافة دينية، كما تميزت بصفة تعليمية تربوية، وتميزت بصفة علمية، كونها مركزاً من مراكز البحث والدرس والتمحيص والتأليف، كما تميزت بصفة اجتماعية، إضافة إلى الميزة الدعائية وإن لم تكن واضحة المعالم[1].

أ ـ مكتبات قرطبة:

انتشرت المكتبات في الأندلس في العهد الاموي، فقد كانوا رعاة محي العلوم والآداب ومهتمين بنشر العلم والمعرفة، ولذلك كانت المكتبات المنتشرة في المدن الأندلسية تزخر بالكتب وأن كانت قرطبة تفوقها جميعاً، فقد كانت سوق الكتب رائجة فيها، فقد كانت أشهر الأسواق وأحفلها بالحركة [2]، فقد سرى الشغف بالكتب إلى كافة فئات المجتمع القرطبي.

---

(1) حمادة، محمد ماهر، المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها، ومصائرها، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، (بيروت: 1970م)، 20.

(2) عنان، محمد عبد الله، دولة، الإسلام في الأندلس من الفتح إلى بداية عصر الناصر، (القاهرة: 1988م)، 457.

1- النشأة والاهتمام:

ظهر الاهتمام بالكتب والمكتبات منذ وقت مبكر من عهد الإمارة الأموية، فقد كان للمشرق الإسلامي منذ البداية دوره المهم في رفد الأندلس بالكتب المختلفة، فقد شارك في إدخالها العلماء والأمراء والتجار وغيرهم، فقد كان جميع الأمراء الأمويين تقريباً يولون اهتماماً بالعلوم والآداب والفنون ونشر المعرفة. فقد ذكر أن الأمير عبد الرحمن الداخل (138-172هـ/ 755-788م) كان من أهل العلم وعرف بفصاحته وكتابته للشعر[1].

وكان الأمير عبد الرحمن الأوسط (206-238هـ/ 821-852م) رجلاً على مستوى رفيع من الثقافة والعلم، متميزاً في علوم الشريعة والفلسفة [2] كما كان شاعراً مطبوعاً ذا همة عالية[3]، كان شغوفاً بالكتب، وجمعها، حتى أنه أرسل شاعره عباس بن ناصح إلى المشرق للبحث عن الكتب القديمة واستنساخها، ومنها الكتب اليونانية والفارسية المنقولة إلى العربية[4].

وعرف عن الأمير محمد بن عبد الرحمن (238-273هـ/ 852-886م) علمه بالحساب وإغداقه على العلماء والفقهاء.

أما عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/ 912-961م) فقد تميز عهده بنشاط العلماء في الإقبال على العلم والمعرفة حتى أصبحت الأندلس

---

(1) ابن عذاري، أحمد بن محمد المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، جـ2، (بيروت: 2009م)، 58-59.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج4، (بيروت: 1971م)، 130.

(3) ابن عذاري، البيان المغرب، 2/ 91.

(4) سالم، قرطبة، 1/ 58.

في عهده قبلة العلماء والأدباء من الشرق والغرب على السواء، فقد اشتهر بحبه للكتب حتى بلغت شهرته الامبراطور البيزنطي رومانوس، الذي رأى أن أغلى هدية يمكن أن يقدمها إليه هي الكتب، فأرسل إليه كتابين من الكتب اليونانية [1]، ومنها كتاب ديسقوريدس، وهي نسخة رائعة كتبت بحروف من ذهب وزينت برسوم جميلة، تمثل النباتات المذكورة في متن الكتاب، ومما يدل على حرص الخليفة الناصر على اقتناء الكتب للاستفادة منها، طلب من الإمبراطور أن يرسل إليه عالماً ليترجم له الكتاب، فأرسل إليه الإمبراطور الراهب نيقولا[2].

ويبدو أن ولدي الخليفة الناصر قد تأثرا بصفات أبيهما العلمية، حتى فاقاه شغفاً بالكتب، وقد تنافس الإخوان في جمع الكتب مع الحرص على اختيار أفضلها.

وبذلك يقول ابن الأبار: "وكان الأمير الحكم بن الناصر لدين الله ولي عهد المسلمين وأخوه عبد الله هذا يتباريان في طلب العلم، ويتناغيان في جمعه، ويتبادران إلى اصطناع أهله واختصاص رجاله وإدناء منازلهم والإحسان إليهم" [3] إلا أن المنية عاجلت عبد الله فقتل من قبل أبيه الناصر ليرث الحكم مكتبة أخيه، ثم مكتبة أبيه الناصر.

---

(1) عثمان / محمد عبد العزيز، دور الحكم المستنصر في ازدهار الحركة العلمية في الأندلس، مجلة رسالة الخليج العربي، العدد 19، السنة 1986، مكتب الترجمة الغربي لدول الخليج، الرياض، 100.

(2) حسين، كريم عجيل، الحياة العلمية في مدينة بلنسية، (بغداد: 1975م)، 149.

(3) محمد بن عبد الله، الحلة السيراء، ج1، تحقيق: حسين مؤنس، (القاهرة: 1963م)، 206.

أ- النهضة الفكرية في عهد الحكم المستنصر:

إن عهد الحكم المستنصر (350-366هـ/ 961-976م) أزهى أيام الأندلس التي حضي فيها العلم والعلماء بالرعاية والاهتمام، وكان للكتب والمكتبات نصيبها الوافر من ذلك الاهتمام، فلم يبلغ أحداً ما بلغه الحكم من حبه وجمعه للكتب، ويبدو أن الحكم قد أفاد من قوة الدولة أثناء حكم والده، ومن توفر الأموال والرفاه، فضلاً عن ثقافته الواسعة وشخصيته العلمية الممتازة " فأقام للعلم والعلماء سلطاناً نفقت فيها بضاعته من كل قطر "[(1)].

ب- شخصية الحكم المستنصر العلمية:

كان حكم الحكم المستنصر مكملاً لحكم أبيه، فإذا كان الناصر رجل حكم وسياسة وحروب، فقد كان الحكم المستنصر رجل علم وحضارة، فقد وصف بأنه حسن السيرة جامعاً للعلوم محباً لها، مكرماً لأهلها، جمع من الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هناك، وذلك بإرساله عنها إلى الأقطار واشترائه لها بأغلى الأثمان [(2)].

فقد ذكر ابن الأبار: "كان شغوفاً بالعلوم، حريصاً على اقتناء دواوينها، يبعث فيها إلى الأقطار والبلدان، ويبذل في أعلاقها ودفاترها أنفس الاثمان، ونفق ذلك لديه، فحملت من كل جهة إليه، والملك سوق، ما نفق فيها جلب إليها حتى غصت بها بيوته وضاقت عنها خزائنه[(3)] حتى قيل أنها كانت أربعمائة مجلد [(4)].

---

(1) ابن خلدون، العبر، 4/ 146.

(2) الضبي، بغية الملتمس، 1/ 40 ؛ المقري، نفح الطيب، 1/ 307 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 77.

(3) الحلة السيراء، 1/ 117.

(4) المقري، نفح الطيب، 1/ 307.

وبذلك يقول ابن الابار: " ولم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها والتهمم بها، أفاء على العلم ونوه بأهله، ورغب الناس في طلبه، ووصلت عطاياه وصلاته الى فقهاء الأمصار النائية عنه ومنهم أبو اسحق محمد بن القاسم بن شعبان بمصر، وأبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي وغيرهما "[1].

وبعث إلى أبي الفرج الأصفهاني ألف دينار عيناً ذهب وخاطبه يلتمس منه نسخة من كتابه الذي ألفه في الأغاني، ووصل بذلك المال، فأرسل إليه نسخة منقحة قبل أن يظهر الكتاب لأهل العراق أو ينسخه احد منهم، كما ألف له أنساب قومه بني أمية موشحة بمناقبهم وأسماء رجالهم، فأحسن فيه جداً وخلد لهم مجداً، وأرسل به إلى قرطبة، وأنفذ معه قصيدة من شعره، يمدحه بها ويذكر فيها مجد قومه بني أمية وفخرهم عن سائر قريش، فجدد له عليه الصلة الجزيلة.[2]

وأشاد ابن حيان بصفات الخليفة العلمية، وتقدمه في العلوم الشرعية وعنايته بتحقيق الأنساب، وتأليف قبائل العرب، واستدعاء رواة الحديث من جميع الآفاق وإيثار مجالس العلماء، وشغفه بجمع الكتب بصورة لم يسمع بها. [3]

اهتم الحكم المستنصر بكتب الطب والعقاقير والتنجيم منذ أن أهدى الامبراطور البيزنطي إياه كتاب ديسقوريدس في النباتات والعقاقير وكتاب

---

(1) الحلة السيراء، 1/ 117.

(2) المراكشي، المعجب، 26 ؛ ابن الابار، الحلة السيراء، 1/ 117-118 ؛ المقري، نفح الطيب، 1/ 300.

(3) ابن الابار، الحلة السيراء، 1/ 117.

هيروسيس في التاريخ، وقد قام بترجمة كتاب ديسقوريدس قاضي النصارى بقرطبة وقاسم بن أصبع.[1]

والطريف في الأمر أن الحكم المستنصر كان يقرأ الكثير من هذه الكتب ويعلق عليها حواشيها، ويستدرك على مؤلفيها بخط يده، وقد عثرنا بالفعل على كتب عليها خط الحكم المستنصر وملاحظاته، وكان العلماء يعتبرون هذه الملاحظات أصولاً تعتمد، فقد وصفه ابن الابار بقوله: "وقلما تجد له كتاباً كان في خزانته إلا وله فيه قراءة ونظر من أي فن كان من فنون العلم، يقرؤه ويكتب فيه بخطه – إما في أوله او أخره أو في تضاعيفه – نسب المؤلف ومولده ووفاته والتعريف به... ويأتي من ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده، لكثرة مطالعته وعنايته بهذا الفن وكان موثوقاً به مأموناً عليه، صار كل ما كتبه حجة عند شيوخ الأندلسيين وأئمتهم، ينقلونه من خطه ويحاضرون به "[2].

وقد وصفه ابن الابار: "عجباً لابن الفرضي وابن بشكوال كيف لم يذكراه، وقلما يوجد كتاب في خزائنه إلا وله فيه قراءة أو نظر في أي فن كان، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته، ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن"[3].

1- استقدام العلماء إلى قرطبة:

استقدم الحكم المستنصر العلماء من كافة نواحي الأندلس، وسمح لهم بإلقاء دروسهم في المساجد العامة بقرطبة، فكان يختار أفضل العلماء ممن تتوفر

(1) الحميدي، جذوة المقتبس، 2/ 312.

(2) الحلة السيراء، 1/ 118 ؛ المقري، نفح الطيب 1/ 307.

(3) المقري، نفح الطيب 1/ 307.

لديهم نصوص ليست شائعة ومعروفة عند الناس، قال ابن حيان عند ذكر الحكم "كان من أهل العلم والدين راغباً في جمع العلوم الشرعية من الفقه والحديث وفنون العلم باعثاً عن الانساب... مستجلباً للعلماء ورواة الحديث من جميع الآفاق "[1].

قدم إلى قرطبة من بجاية علي بن معاذ الرعيني (389هـ/ 999م)، بناءً على طلب الحكم المستنصر، ليستفيد من علمه في اللغة والأنساب، ومن استقدمهم الحكم المستنصر أيضاً محمد بن فرج بن سبعون النحلي (ت: 367هـ/ 977م) الذي قدم إلى قرطبة، فسمع منه الناس واستفادوا منه.[2]

ومنهم محمد بن مروان بن زريق، كان من أهل بطليوس، وقد كتب عنه المستنصر في مذكراته الخاصة، ما يدل على أهمية ذلك العالم [3]، ومحمد بن حسن بن عبد الله الزبيدي من أشبيلية كان واحد عصره في علوم النحو وحفظ العربية، حتى استأدبه المستنصر لابنه هشام ثم قدمه للقضاء والشرطة، وقد قرأ عليه بعض كتبه في اللغة لأنه كان إماماً في اللغة [4].

لم يكن الحكم المستنصر مقتصراً على علماء الأندلس، بل كان شديد الاهتمام باستقدام العلماء المشارقة إلى قرطبة والترحيب بهم وإكرام مثواهم ورفع منازلهم، ومن هؤلاء اسماعيل بن القاسم المعروف بأبي علي القالي، الذي

---

(1) ابن الابار، الحلة السيراء، 1/ 117.

(2) المزروع، وفاء عبد الله، الخليفة الأموي الحكم المستنصر، (جدة: د.ت)، 124-125.

(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، 2/ 751.

(4) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2/ 751 ؛ الحميدي، جذوة المقتبس، 1/ 253، الضبي، بغية الملتمس، 1/ 283.

أسهم بدور فعال في نشاط الدراسات اللغوية والأدبية بعلمه الواسع وبراعته في تلك العلوم، أو بالكتب اللغوية والأدبية التي أدخلها معه إلى الأندلس حين قدم في خلافة عبد الرحمن الناصر وتلقاه الحكم ولي العهد، فاستوطن قرطبة ونشر علمه.(1)

وبذلك يقول الحميدي: "وكان إماماً في علم اللغة متقدماً فيها، متقناً لها، فاستفاد الناس منه وعولوا عليه واتخذوه حجة فيما نقله، وكانت كتبه في غاية التقييد والضبط والإتقان، وقد ألف في علمه الذي اختص به تواليف مشهورة، تدل على سعة روايته وكثرة إشرافه، وأملى كتاباً سماه (النوادر) يشتمل على أخبار وأشعار ولغة"(2). وقد ظل في قرطبة يبث علمه إلى وفاته سنة (356هـ/ 967م).

كان قدوم أبو علي القالي إلى قرطبة يمثل نهضة في الدراسات اللغوية والأدبية فعنه تلقى الأندلسيون واتخذوه حجة وإماماً، ولم يكن قبله لديهم إلا ابن القوطية وثابت وابنه القاسم والزبيدي.

كما قدم من المغرب العالم محمد بن الحارث الخشني، الذي انتقل من القيروان إلى قرطبة بدعوة الحكم الستنصر الذي طلب منه كتابة تاريخ للقضاة في الأندلس وسمح له بدخول المكتبة الخاصة به للاستفادة من كنوزها، فكتب الخشني كتاب (قضاة قرطبة) الذي تضمن معلومات مهمة عن الحياة الاجتماعية بالأندلس(3).

---

(1) الحميدي، جذوة المقتبس، 1/ 253.

(2) العبادي، التاريخ العباسي والأندلسي، 421 ؛ سالم، تاريخ المسلمين، 313.

(3) نفح الطيب، 1/ 294 – 295.

2- احترام العلم والعلماء:

احترام الحكم المستنصر للعلماء وتقديره لمكانتهم، جعلهم يحرصون على الاهتمام بدروسهم وطلبتهم، كما رفع ذلك من قدرهم بين الناس، وقد وصل بعض هؤلاء الفقهاء درجة عالية من المهابة والتقدير، حتى أنه كان لا يرد طلباً لأحد منهم، وإليك ملخص القصة التي نقلها المقري عن الفقيه أبو إبراهيم اسحق، أن الحكم أمر أحد خصيانه باستدعاء أبو إبراهيم هذا لحاجة يريدها، فذهب الخصي إليه بطلبه في عجالة من أمره لتلبية نداء أمير المؤمنين، ولكن الفقيه قال له: سمعاً وطاعة، ولكن دون عجالة، ارجع إلى أمير المؤمنين وأخبره أنك وجدتني في بيت من بيوت الله مع طلبة العلم يسمعون مني ويستفادون من أحاديثي، وعندما ينتهي مجلسه سيحضر إليه، وحينما انتهى مجلس العلم قدم الفقيه وقد حفه الخدم والأعوان متأهبين لانتظار الفقيه، فهكذا يكون العلماء مع الملوك والملوك مع العلماء.(1)

كما حرص الحكم المستنصر على زيارة الفقهاء وتفقد أحوالهم والاطلاع على مستوى التعليم ومدى سير الدراسة ومدى الاستفادة منها، فقد قام بزيارة أبي الحسن علي بن محمد الأنطاكي في مجلسه وفي حلقته، وقد عين الأنطاكي بعض طلبته المتفوقين لقراءة القرآن في ذلك اليوم، وكان من هؤلاء التلاميذ خلف بن حسين بن مروان والد المؤرخ الكبير ابن حيان، الذي تخبرنا المصادر بأنه قرأ القرآن أمام الحكم المستنصر، وهذا الموقف يوضح مدى حرصه على الناحية العلمية.(2)

(1) المزروع، الحكم المستنصر، 124.
(2) المقري، نفح الطيب، 1/ 300.

3- الاهتمام بتأليف الكتب:

شجع المستنصر التأليف والاعتناء به والإثابة عليه وأكرم العاملين واحترمهم وحثهم عليه، سواء كانوا داخل الأندلس أو في خارجه، فمثلاً وجه الحكم المستنصر إلى أبي الفرج الأصفهاني ألف دينار ليرسل له نسخة من كتاب الأغاني قبل أن يحصل عليها أحد من أهل العراق، وكذلك فعل مع أبي بكر الأمهري في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم [1] ومع محمد بن القاسم بن شعبان بمصر ومحمد بن يوسف، الذي قام بتصنيف كتاب ضخم له في (مسالك أفريقية وممالكها)، ولقد ألف في أخبارها وملوكها وحروبهم والقائمين عليها كتب جمة، وكذلك ألف في أخبار تيهرت ووهران وتنس وسجلماسة ونكور والبصرة وغيرها. [2]

كما طلب الحكم من أهل المعرفة بالتاريخ والأنساب أن يألفوا كتباً بهذا الصدد في مختلف كور الأندلس، وبذلك يقول ابن الابار: "وكان قد قيد كثير من أنساب أهل بلده، وكلف أهل كور الأندلس أن يلحقوا كل عربي أخمل ذكره قبل ولايته، وأن يصحح نسبهم أهل المعرفة بذلك، ويؤلف من الكتب، ويرد كل ذي نسب إلى نسبه، وفرج ذلك بالعلم، فتم له من ذلك ما أراد ونفع الله بكرم قصده البلاد والعباد"[3].

وقد ذهب الحكم المستنصر أبعد من ذلك في مجال التشجيع على التأليف إلى أن بلغ الأمر به إلى الإعفاء من الغزو في مقابل تأليف كتاب، وهذا ما حدث

---

(1) الضبي، بغية الملتمس، 1/ 182 – 183 ؛ المزروع، الحكم المستنصر، 128.

(2) الحلة السيراء، 1/ 118.

(3) الضبي، بغية الملتمس 2/ 431 ؛ قارن: ابن خاقان، مطمح الأنفس، 289-290.

مع الفقيه عبد الله بن مغيث (ت: 352هـ/ 963م) المعروف بابن الصفار ووالد القاضي يونس قاضي الجماعة بقرطبة، والذي يحدثنا فيقول: "لما أراد الحكم المستنصر غزو الروم سنة اثنين وثلاثمائة، تقدم إلى والدي بالكون في صحبته، فاعتذر بضعف في جسمه، فقال المستنصر لأحمد بن نصر، قل له: إن ضَمِنَ لي أن يؤلف في أخبار خلفائنا بالمشرق والأندلس، مثل كتاب الصولي في أشعار خلفائنا بني العباس، أعفيه من الغزاة، فخرج أحمد بن نصر إليه بذلك، فقال: أفعل ذلك لأمير المؤمنين إن شاء الله"[1]، وقد أكمل الكتاب في مجلد وخرج به أحمد بن نصر إلى الحكم المستنصر فلقيه بالمجلد بطليطلة فسر الحكم به.

كما حرص الحكم المستنصر على تهيئة الجو العلمي للعلماء، وذلك بحرصه على إعداد المراجع العلمية لهم وتهيئة المكان المناسب لتآليفهم، بل كان حريصاً على متابعتهم وتشجيعهم، وتوفير كل ما يحتاجونه، ليس بالمساعدات والهبات المادية فحسب بل بالمساعدات العلمية بإمدادهم بما يحتاجونه من مصادر وبحوث، فقد أرسل إلى الكاتب المصري ابن سعيد عبد الرحمن بن يونس صاحب كتاب (تاريخ مصر والمغرب) كتاباً استعان به هذا المؤرخ في تصنيف كتابه فيما يخص الأندلس.

وكذلك أمر الحكم المستنصر محمد بن أبي الحسين وابنه سيد وأبو علي القالي بمقابلة كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي في دار الملك التي بقصر قرطبة، وأحضر من الكتاب نسخاً كثيرة من جملتها نسخة القاضي منذر بن سعيد البلوطي[2].

(1) الحميدي، جذوة المقتبس، 1/ 92.

(2) المزروع، الحكم المستنصر، 129.

ومن الوسائل التشجيعية الأخرى، تقديم الجوائز الكبرى، وإسناد الوظائف المهمة إلى العلماء الذين يعملون في مجال التأليف، مثلما حدث مع أحمد بن عبد الملك الأشبيلي (ت: 401هـ/ 1011م) فقد كان أحفظ لأقوال مالك وأصحابه، جمع للحكم المستنصر كتاباً حافلاً سماه (كتاب الاستيعاب) وقد جمعه له مع أبي بكر محمد بن عبد الله القرشي، ثم رفعه إلى الحكم المستنصر، فوصلهما بجائزة كبيرة ثم قدمهما للشورى.(1) أما اسحق بن مسلمة، فقد كان حافظاً لأخبار أهل الأندلس، جمع كتاباً في أخبار الأندلس بأمر من الحكم المستنصر.(2) ومحمد بن ابان بن سيد اللخمي من أهل قرطبة، كان عالماً بالعربية واللغة، حافظاً للأخبار والأنساب والأيام والمشاهدة والتاريخ، كان مكيناً عند الحكم المستنصر، ألف الكتب عنه وأكرمه وقدمه.(3)

وهكذا نلاحظ بأن الحكم المستنصر وفر الأجواء المناسبة لدفع الحركة العلمية وإرساء قواعد النهضة، بتشجيع العلماء، ورجال الفكر، وإغداق الأموال والصلاة عليهم، واستحضار الكتب النفيسة، والمؤلفات النادرة، لكي يبني صرحاً علمياً، وقف له التاريخ بإجلال.

ج- المكتبات بعد الحكم المستنصر:

وبعد عهد الحكم المستنصر اخذ الضعف يدب في جسم الخلافة الاسلامية في الانداس، وبدلاً من تطور الاهتمام بالكتب والمكتبات، ونرى تراجعاً واضحاً في هذا المجال، وقد لعبت المطامع السياسية دورها، فالحاجب المنصور الذي اشتهر

---

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، 1/ 145.

(2) المزروع، الحكم المستنصر، 129.

(3) ينظر: سالم، قرطبة، 1/ 119.

بحبه للعلم والفلسفة قام بأحراق الكتب التي تتعلـق بـالمنطق والفلـسفة والفلـك والتنجيم الموجودة في مكتبة الحكم المستنصر، ارضاء للعامـة والفقهـاء، واضـطر الخليفة هشام المؤيد (366-399هـ/ 976-1008م) الى التفريط بمكتبة الخلافـة هذه، وبيع اكثر كتبها اثناء الفتنة وحصار البربـر، واضـطلع الحاجـب واضـح – احد موالي الحاجب المنصور – بهذه المهمة.

وقد تعرضت قرطبة بعد ذلك الى فتن واضطرابات وتدمير وتخريب، وهي ظروف لا تساعد على رعاية العلم، وتشجيع تآليف الكتب واقامة المكتبات.

وفي عصر الطوائف كانت قرطبة قد انكمشت رقعتها ونقص عدد سكانها وتخريب معظم منـشأتها، واصـبحت قـصورها اطـلال دارسـه يبكيهـا الـشعراء ويندب عليها وينوح الادباء.

وفي عصر الموحدين يصفها الشقندي على اساس ما كانت عليه في عـصر الخلافة الاموية، فيصف عن قنطرتها ومعالمها الرائعة المختلفة[1].

وادت تلك المحن الى هجرة الطلاب والاساتذة مـن قرطبـة الى غيرهـا مـن المدن الاخرى، ناشرين فيها هواية جمع الكتـب في عواصـم ملـوك الطوائـف[2]، وعلى تلك الظـروف القاسـية والاوضـاع المـضطربة لم تعـدم قرطبـة مـن مهـتم بالكتب ويقيم مكتبة، وان لم تكن لقرطبة مثل تلك الشهرة والريادة.

2- انواع المكتبات في قرطبة:

بلغت قرطبة مستوى من الرخاء والثراء وقد وصفها مؤرخوا العرب ابدع وصف فيقول الحجاري في المسهب "كانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الاسـلام

---

(1) ينظر، سالم، قرطبة، 1 / 119.

(2) ربيترا، خوليان، المكتبات وهواه الكتب في اسبانيا الإسلامية مجلة المخطوطـات العربيـة، المجلد الرابع، ط1، مايو 1958، 74-75.

ومجتمع علماء الانام" وقال ايضاً في موضع اخر "حضرت قرطبة منذ افتتحت الجزيرة، وهي كانت منتهي الغاية ومركز الراية وام القرى وقرارة اولى الفصل والتقى، ووطن اولى العلم والنهى، وقلب الاقليم وينبوع متفجر العلوم... ومن افقها طلعة نجوم الارض واعلام العصر، وفرسان النظم والنثر، وبها انشئت التاليفات الرائعة، وصنفت التصنيفات الفائقة... ان افقهم القرطبي لم يشتمل قط الاعلى البحث والطلب لانواع العلم والاداب"[1].

تعد مكتبات قرطبة اشهر واعظم المكتبات في بلاد الاسلام واكثر بلاد الاندلس كتباً، واشد الناس، اعتناء بخزائن الكتب، صار ذلك عندهم من الآت التعيين والرياسة، حتى ان الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة، يحتفل في ان تكون في بينه خزانة كتب، وينتخب منها ليس الا لان يقال فلان عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس عند احد غيره، والكتاب الذي هو بخط فلان، قد حصله وظفر به[2].

وما يؤكد هذا قول الحضرمي: اقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة، اترقب فيه وضوع كتاب، كان لي بطلبه اعتناء، الى ان وقع بخط فصيح، وتفسير مليح، ففرحت به، فجعلت ازيد في ثمة، فيرجع اليّ المنادي بالزيادة عليّ حتى بلغ فوق حده، فقلت من يزيد، ارني اياه، فأراني شخص عليه لباس الرياسة فدنوت منه وقلت له: اعز الله سيدنا الفقية، فقال لي لست بفقيه، ولا ادري ما فيه، ولكنني اقمت خزانة كتب، واحتفلت فيها لا تجمل بها بين اعيان البلد، وبقي فيها موضع يسع لهذا الكتاب[3].

---

(1) المقري، نفح الطيب، 2 / 7 ؛ سالم، تاريخ المسلمين، 295.

(2) المقري، نفح الطيب، 2 / 10 -11.

(3) المقري، نفح الطيب، 2/ 11 ؛ زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 3 / 228 ؛ المزروع، الحكم المستنصر، 134.

كانت قرطبة اكثر بلاد الاندلس كتباً، واهلها اشد الناس اعتناء بخزائن الكتب وهكذا اغرم اهل قرطبة باقتناء الكتب، حتى كانت من اروج متاجرتها، فقيل " اذا مات عالم باشبيلية، فأريد بيع كتبه، حملت الى قرطبة، حتى تباع فيها، واذا مات مطرب بقرطبة، فأريد بيع تركته، حملت الى اشبيلية "[1].

ويمكن تقسيم المكتبات الى:

أ- المكتبات الخلافية:

وهي المكتبات التي قامت على ايدي الخلفاء الامويين في الاندلس، وكان لهم الفضل الاكبر في انشأها.

1- مكتبة قرطبة:

وهي اضخم انواع المكتبات الموجودة نظراً لان حكام بني امية كانوا من محبي العلوم والاداب والشغف بالكتب.

ويذكر ان اول من بدأ بتاسيسها هو الامير عبد الرحمن الاوسط، الذي كان مولعاً بالكتب، ويعد اول من عنى بجمعها من امراء الاندلس،فكانت جهوده في هذا المجال نواة لانشاء مكتبة قرطبة العظمية هذه، فلقد بعث الامير عبد الرحمن الاوسط عباس بن ناصح الجزيري الى المشرق للبحث عن الكتب النادرة، فأتى له بالسند هند وغيره، ويعتبر عباس بن ناصح اول من ادخلها الى الاندلس وعرف اهلها بها ونظر هو فيها[2]، وتعاقب على تطورها حكام بني امية، وبذلوا في ذلك الاموال الطائلة لشراء الكتب، والتصانيف الثمينة من مختلف البلدان،

---

(1) المقري، نفح الطيب، 2 / 9.

(2) ابن سعيد، المغرب في حلي المغرب،1 / 45 ؛ سالم، تاريخ المسلمين،313.

وقد تمت واتسعت في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، حتى بلغت شهرة عالية[1]، وهو امر غير مستغرب مع خليفة بلغت شهرته في رعايته العلوم والاداب، وان الملوك كانوا يرسلون الكتب اليه كأغلى الهدايا [2].

ان هذه المكتبة وصلت الى قمة ازدهارها في عهد الخليفة الحكم المستنصر، حتى غدت اعظم مكتبات الاسلام، وقد فاق الحكم المستنصر من سبقه ومن جاء بعده، فكان اهتمامه بجمع الكتب يفوق أي اهتمام أخر، وقد ذكر المؤرخون شهرة شغفه بالكتب وجهوده في سبيل اقتنائها "محباً في العلم، ملأ الاندلس بجمع كتب العلوم"[3]، ويذكر ان ماجمعه من الكتب يضاهي ما جمعه خلفاء بني العباس طيلة عصورهم ((الا ما قيل عن الناصر بن المستضيء))[4].

2- المكتبة المستنصرية:

ان الحركة الادبية والعلمية لم تصل ذروتها الا في عهد الحكم المستنصر الذي كان اكثر خلفاء بني امية حباً للكتب حتى قيل "انه جمع من الكتب ما لا يحد ولا يوصف كثرة ونفاسة، حتى قيل انها كانت اربعمائة الف مجلد"[5] جلبها من مختلف اصقاع العالم، فقد كان له عملاء في بغداد والقاهرة والاسكندرية

---

(1) الصوفي، عبد اللطيف، لمحات من تاريخ الكتاب والمكتبات، دار طلاس، (دمشق: 1986م)، 286.

(2) الحميدي، جذوة المقتبس، 2 / 312.

(3) ابن حزم، علي بن احمد، جمهرة انساب العرب، تحقيق، عبد المنعم خليل ابراهيم، ط4 (بيروت: 2007م)، 92.

(4) ابن خلدون، العبر، 4/ 164 ؛ المقري، نفح الطيب، 1 / 386.

(5) المقري، نفح الطيب، 1 / 307 ؛ الجيوسي، سلمى الخضراء، الشعر الاندلسي، العصر الذهبي، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، ط4، (بيروت: 1999م)، 486.

وبلاد الشام وفارس، يبتاعون له الكتب العلمية والادبية ويرسلونها له، وفي ذلك يقول ابن الآبار: "كان له وراقون بأقطار البلاد، ينتخبون له غرائب التواليف ورجال يوجههم الى الافاق عنها"[1].

تكونت لدى الحكم المستنصر مكتبة لا نبالغ اذ قلنا اعظم مكتبة، انشأتها دولة اسلامية في العصور الوسطى، فقد بنى لها بناء خاصاً، واقيم عليها رجال المكتبات، من المشرفين والمفهرسين ومسجلين ومنضمين ونساخين. وكان المشرف على ادارة المكتبة اخو الحكم المستنصر، عبد العزيز بن عبد الرحمن الناصر[2].

انشأ الحكم المستنصر لهذه المكتبة، مصنعاً خاصاً لتجليد الكتب، وعمل فيها عشرات النساخين والمجلدين، واصبحت صناعة النسخ من الصناعات الزاهرة، وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط والاجادة في التجليد[3].

ونتيجة لكثرة الكتب التي تجلب لهذة المكتبة، فقد ضاقت بها خزائنها في ابهاء قصر الخلافة، ولم تستوعب المزيد من الكتب "وكان يستجلب المصنفات من الاقاليم والنواحي باذلاً فيها ما امكن من الاموال حتى ضاقت عنها خزائنه"[4] ولذلك قرر الحكم بناء مكتبة اخرى كبيرة تتسع لتلك الاعداد الضخمة،

---

(1) الحلة السيراء،1/ 118 ؛ المقري، نفح الطيب،1 / 300 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 78-79.

(2) التوني، عبد الكريم، مأساة انهيار الوجود العربي بالاندلس، (الدار البيضاء: 1967م)، 659 ؛ المزروع، الحكم المستنصر، 133.

(3) المقري، نفح الطيب،4 / 362.

(4) المقري، نفح الطيب،1 / 307.

ولكثرتها فقد استغرق نقل الكتب الى المكتبة الجديدة مدة ستة اشهر، وقيل ان عدد الكتب بلغ (اربعمائة الف مجلد)[1].

ويذكر ان فهارسها كانت تظم اربع واربعين كراسة لا تضم الا العناوين فقد ذكر ابو محمد بن حزم: اخبرني تليد الخصي: وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بني مروان، ان عدد الفهارس التي فيها تسميه الكتب اربع واربعين فهرسة، وفي كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها الاذكر اسماء الدواوين لا غير[2].

فأذا كانت هذه اعداد كتب الشعر، فكم هي اعداد الكتب الاخرى ؟ وقد يتبادر تساءل حول ضخامة اعداد الكتب في هذه المكتبة، وان هناك شيء من المبالغة في تلك الاعداد، اذ ان هناك يذكر اكثر من هذا العدد، ولكن يبدو انها كانت تحتوي على اعداد ضخمة من الكتب، اذ ما عرفنا ان هذه المكتبة، هي في الاصل مجموعة مكتبات تشمل: مكتبة الحكم المستنصر نفسه، عندما كان ولياً للعهد، ومكتبة اخيه عبد الله الذي عرف بأهتمامه بالعلم وجمعه للكتب، ومكتبه ابيه الناصر واسلافه الخلفاء، حيث شكل ذلك كله نواة كبيرة لمكتبته اكبر[3]، واحسب ان نقل تلك في ستة اشهر كفيل بازالة الدهشة، وتأكيد لعظم جهود الحكم المستنصر في اقتناء الكتب.

---

(1) المقري، نفح الطيب، 1 / 307.

(2) ابن الآبار، الحلة السيراء،1 / 203 ؛ المقري، نفح الطيب، 1 / 307.

(3) الكبيسي، خليل ابراهيم، تشجيع الحكم المستنصر للحركة العلمية في الاندلس، مجلة المؤرخ العربي، العددان:41، 42 لعام 1990، بغداد، 157.

ب- المكتبات العامة:

يذكر (ريبيرا) ان المكتبات في الاندلس كانت كلها خاصة، وانما "كانت ببعض المساجد كتب يستخدمها الطلاب، ولم يكن من خدمة عامة غير هذه" ويذكر - ريبير- ايضاً ان مكتبة الحكم المستنصر لم تكن مفتوحة للشعب[1] بل وينكر على جازيري قوله الذي يشير فيه الى انه بالاندلس سبعين مكتبة عامة.

ومع ذلك فهناك من الكتاب المحدثين من ذكر وجود المكتبات العامة في بلاد الاسلام، وهي المكتبات المفتوحة للجميع، لها ابنيتها الخاصة، وتشرف عليها الدولة ولكن هؤلاء الكتاب لا يشيرون الى المصادر الاولية، التي اعتمدوا عليها، ثم لم يعثر في النصوص الخاصة بهذا العصر على مايشابه مثل هذه المكتبات[2].

ويبدو ان المساجد قد قامت بهذا الدور الى حد كبير نظراً لانتشارها بكثرة، وقد كانت محور الحياة العلمية، وقيام الدراسة فيها، وجب توفير المكتبات في خدمة المطالعين وطلاب العلم.

مكتبات المساجد والمدارس:

كان الجامع عند المسلمين - فيما يتعلق بالتعليم - بمثابة الجامعة الحديثة في عصرنا، وكان جامع قرطبة من اشهر جامعات العالم "تهافت عليه الطلاب من جميع انحاء العالم الاسلامي والعالم المسيحي على السواء "[3] وكانت الحلقات الدراسية في جامع قرطبة لا تقتصر على العلوم الشرعية واللغوية والادبية

---

(1) ينظر: المكتبات، 2 / 77 ؛ المزروع، الحكم المستنصر، 133.

(2) حسين غانم، الحياة العلمية، 144.

(3) هلال جودة، محمد محمود صبح، قرطبة في التاريخ الاسلامي، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دار القلم القاهرة (القاهرة: 1962م)، 72.

فحسب، بل تعدتها الى جميع العلوم الطبيعية من رياضية وفلك وكيمياء وطب وجغرافية وتاريخ وغيرها ذلك من العلوم وكانت ترصد لهذه الجامعة مبالغ ضخمة، واوليت هذه المكتبة اهتماماً كبيراً فأنفق عليها كثير من الاموال حتى تكونت المكتبة الضخمة التي استفاد منها جميع الرعايا[1]، ويذكر ان عدد المساجد قد زادت من عدة مئات في عهد عبد الرحمن الداخل (491) مسجداً الى عدة الاف في عهد الحاجب المنصور بن ابي عامر (3877) مسجداً وهناك من يذكر اقل من ذلك[2].

ويعرف عن المسلمين تزويدهم للمساجد بالمصاحف والكتب العربية وغيرها، ولذلك تكونت المكتبات في المساجد لخدمة العامة.

كما انتشرت المدارس في قرطبة، وبلغ فقط عدد المدارس التي تعلم فيها ابناء الفقراء والضعفاء والمساكين بالمجان (سبعاً وعشرين مدرسة)[3]، كان ينفق عليها كثيراً، وتزود تلك المدارس بالكتب.

جـ المكتبات الخاصة:

لم يقتصر الشغف والاقبال على جميع الكتب واقتنائها على الخلفاء، بل اعتنى الكثير من كبراء عصرهم وعلمائهم، بانشاء مكتبات خاصة، حوَت الكثير من الكتب القيمة، ذات النفع العام.

---

(1) المزروع، الحكم المستنصر، 142.

(2) مؤنس، حسين، وصف جديد لقرطبة الاسلامية، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد، المجلد: 13 (مدريد: 1965 – 1966م)، 196.

(3) المزروع، الحكم المستنصر، 126.

اراد الحاجب المنصور، ان يتفوق على الحكم المستنصر في ميدان الثقافة، وهواية جمع الكتب، فأتصل بعدد من العلماء والادباء ليحصل منهم على نسخ من مؤلفاتهم، وكانت له مكتبة عامرة، جمع فيها من اصناف المعرفة.

ومن اشهر المكتبات الخاصة، مكتبة ابن فطيس (القاضي عبد الرحمن بن محمد بن عيسى بن فطيس (ت: 402هـ/ 1011م) كان من جهابذة المحدثين وكبار العلماء، وله مشاركة في سائر العلوم[1]، كان مشهوراً بجمع الكتب وحرصه عليها لا يسمع عن كتاب جيد الاطلب شرائه وان كلفة ذلك ثمناً باهضاً[2]، فتكونت لديه مكتبة عامرة ضخمة تحتوي نفائس الكتب، فكانت مكتبته " اضخم مكتبة في قرطبة بعد مكتبة الحكم المستنصر "[3].

وكان ابن الافطس، قد اطلى مكتبته باللون الاخضر، وكان يعمل فيها سته من الوراقين، يستنسخون له دائماً، وقد رتب لهم راتباً معلوماً، كما استن ابن الافطس قاعدة عامة راسخة لا يغير شيئاً من كتبه[4]. وحينما قررت اسرته بيع كتبه بعد وفاته استمر البيع في مسجده عاماً كاملاً وبيع ما ثمنه (40) الف دينار على الرغم من بيعها في وقت الشدة[5].

ومن اشهر المكتبات الخاصة ايضاً مكتبة محمد بن يحيى الغافقي، المعروف بأبن الموصول (ت: 433هـ/ 1041م)، الذي كان يجمع منذ صباه الكتب بعناية

(1) ابن بشكوال، الصلة،2 / 467 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 83.
(2) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 467.
(3) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 304.
(4) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 467 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 83.
(5) ريبيرا، المكتبات،1 / 90.

فائقة، وكان مؤثراً للكتب على كل لذه، فكان ذا معرفة بالكتب ودراية واسعة بالوان التصانيف، فقد ضمت خزانته نسخاً بديعة من الكتب بخط مؤلفيها، فكان لديه اصلاح المنطق ونوادر ابن الاعرابي وتاريخ ابي جعفر الطبري[1].

اما احمد بن محمد بن ميمون كانت له مكتبة عامرة ملئة بالكتب، والوان التصانيف، وحدث ان شب حريق في اسواق طليطلة، فأمتدت النار الى دار ابن ميمون، فالتهمته الا الزاوية التي بها الكتب، وكان في ذلك الوقت مشغولاً بالجهاد، فتعجب الناس من ذلك[2].

وهناك العديد من جماعي الكتب واصحاب المكتبات منهم:

هشام بن عبد الرحمن بن عبد الله المعروف بالصابوني (ت: 423هـ/ 1031م)، كان ناسخاً وجامعاً للكتب[3]. وسلمة بن سعيد بن سلمة الانصاري، رحل الى المشرق، وجمع الكثير من الكتب من اقطاره، وساق ثمانية عشر حملاً من الكتب في كل فن من العلم، دفع فيها مالاً كثيراً[4]. وقاسم بن سعدان بن عبد الوارث (ت: 347هـ/ 958م)، وقد اوقف مكتبته عند وفاته على الطلبة مودعاً اياها منزل محمد بن محمد ابي دليم[5]. ويحيى بن مالك بن عائذ، ويكنى ابا زكريا (ت: 375هـ/ 985م) وقد قضي بالمشرق اكثر من عشرين سنة وهو

(1) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 83.

(2) ابن بشكوال، الصلة،1 / 34 – 35.

(3) فلح، رعد حسن، الحياة الثقافية في قرطبة وعلاقتها بالمغرب الغربي في القرن الخامس الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب – جامعة بغداد: 1984، 67.

(4) ابن بشكوال، الصلة، 1 / 350 -351.

(5) ابن الفرضي، تاريخ علماء الاندلس، 2 / 615.

الذي يشير الى ان كتبه التي كتبها لوعدت فكانت اكثر من ايامه التي قضاها في المشرق.

ولم يقتصر اقتناء الكتب على الموسورين فقط، بل وجدت مكتبات لدى افراد الطبقة الفقيرة والبسطاء من الناس، منها على سبيل المثال مكتبة محمد بن حزم، كان معلماً، يعيش على مايكسبه من التدريس، استغل تلك المبالغ البسيطة التي يدخرها لشراء الكتب، كما كان يقوم بنسخ كتب يستعيرها من اصدقائه، وكان ادباء قرطبة يحقدون عليه حينما يصحح لهم كتبهم، او عندما يحصل على نسخة ثمينة فريدة في رحلاته الى المشرق، فأن مكتبته كانت مثالاً لما يمكن ان يحققه الشغف بالكتب القيمة عند الهواة[1]. ومكتبة ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمداني، ويعرف بابن الخرار (ت: 411هـ/ 1020م)، الذي كان يعيش من شراء الثياب وقصرها وبيعها بعد ذلك في قرطبة، فيبتاع بقسم من ثمنها كتباً ليقرأ الناس عليها [2].

1- مكتبات النساء:

لم يقتصراقتناء الكتب وانشاء المكتبات على الرجال، بل كان للنساء دورهن المشرق في ذلك، سواء نساء الطبقة العليا او العامة في المجتمع القرطبي فلم تكن المرأة الاندلسية كما تخيلها كتاب كثيرون، جالسة مسترخية على الوسادة الوثيرة كما هو حال المرأة الانكليزية التي احتقرها (ريكارد) جامع الكتب الانكليزية المشهورة[3].

---

(1) ريبيرا، المكتبات، 2 / 92.

(2) ابن بشكوال، الصلة، 2 / 475.

(3) ينظر: ريبيرا، المكتبات،1 / 93 -94.

برزت الكثيرات من الاندلسيات في قرطبة ممن يجمعن الكتب وينسخنها ويحذقن الكتابة وسائر فنون العلم والادب فمن نساء الخلافة والطبقة العليا:

مزنة (ت: 358هـ/ 968م) كاتبة الخليفة عبد الرحمن الناصر التي فاقت النساء بحسن الخط[1]. ولبنى (ت: 394هـ/ 1003م) كاتبة الخليفة الحكم المستنصر، واشتهرت بحذقها الكتابة والخط مع المامها بالعلوم الاخرى[2]. وعائشة بنت احمد بن محمد القادم القرطبية (ت: 400هـ/ 1009م) اشتهرت بمقدرتها الفائقة على نسخ الكتب بخط جميل، ولم يكن في زمانها من يعادلها فهماً وعلماً وادباً وشعراً وفصاحة، وتعد مكتبتها من المكتبات المشهورة في قرطبة في ذلك الوقت[3] وغيرهن كثيرات.

وقد احترفت الكثير من نساء المجتمع القرطبي مهنة الكتابة والنسخ للمصاحف والكتب الدينية[4] وذكر انه كان يوجد في الربض الشرقي وحدة مائة وسبعون امرأة يعملن يومياً في نسخ القرآن الكريم بالخط الكوفي، وبذلك يعيد ريبيرا التساؤل في – انبهار – اذا كان ذلك في واحد من الاحياء " فكم يكون عدد الموجودات في باقي احياء قرطبة "[5].

---

(1) حسين، الحياة العلمية، 147.

(2) ريبيرا، المكتبات، 1 / 93.

(3) النقيب، احلام مصطفى، المرأة الاندلسية ودورها في الحياة الثقافية في عصر الامارة والخلافة 138، مجلة المؤرخ، المجلد 27، العدد الاول، دار الشؤون الثقافية، (بغداد: 1999م)، 57.

(4) ريبيرا، المكتبات، 1 / 94.

(5) عنان، محمد عبد الله، الدولة العامرية وسقوط الخلافة الاندلسية، مطبعة مصر (القاهرة: 1958م)، 23.

2- مكتبات غير المسلمين:

سرى الشغف باقتناء الكتب الى النصارى واليهود في المجتمع الاندلسي وكان لكثير منهم يجيدون العربية، ويتذوقون ثمرات التفكير العربي من ادب وشعر وفلسفة وغيرها[1] فكانت معابد اليهود تزخر بالكتب التي يجلبونها من المشرق باعداد كبيرة، وقد اولوا عنايتهم بالدراسات العربية، فاعتادوا الكتابة بها والعناية بتكوين مكتبات عربية[2] فقد سرت اليهم العادات الاسلامية وتعلموا اللغة العربية وكتبوا بها، واقتنوا مكتبات عربية[3].

ويمكن ان تلمس ذلك بوضوح من خلال نص يروي عن القس الاسباني المتعصب (الغارو) الذي عرف باشتطاطة في نقض الاسلام، فقد كتب في القرن التاسع الميلادي يقول: " ان اخوتي المسيحيين، يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتنفيذها، بل لتعلم اسلوب عربي بليغ، وأسفاه انني لا اجد اليوم علمانياً يقبل على قراءة الكتب الدينية او الانجيل، بل ان الشباب المسيحيين الذين يمتازون بمواهبهم الفائقة، اصبحوا لا يعرفون علماً ولا ادباً ولا لغة الا العربية، ذلك انهم يقبلون على كتب العرب في فهم وشغف (ويجمعون منها مكتبات ضخمة) تكلفهم الاموال الطائلة، في الوقت الذي يحتقرون الكتب المسيحية وينبذونها "[4].

---

(1) عنان، الدولة العامرية، 23.

(2) ابن ابي اصيبعة، عيون الانباء، 498.

(3) حمادة، المكتبات، 99.

(4) جرو ينباوم، جوستاف، حضارة الاسلام، ترجمة، عبد العزيز توفيق جاويد، مكتبة مصر، (القاهرة: 1956م)، مقدمة المترجم، 81، 82.

د- تنظيم المكتبات:

كان للمسلمين عناية ببناء المكتبات وتنظيمها وادارتها، لكي تؤدي خدماتها للقراء والرواد على احسن وجه[1] وتظهر العناية في حسن الهندسية وتخطيط البناء وتزويده بالاقسام والغرف المختلفة، كغرف خزانات الكتب والموظفين وقاعات المطالعة وغيرها، وكانت المكتبات الكبرى توضع تحت ادارة ثلاثة اشخاص: المشرف الاعلى ويسمى الوكيل، وامين المكتبة ويسمى الخازن، ومساعد يسمى المشرف، " والحق باغلب المكتبات غرفة او غرف اعدت لجلوس النساخ وممارستهم عملهم وقد زودت تلك الفرق بمستلزمات من اثاث وتجهيزات محابر واقلام وورق "[2]، وهناك المناولون، الذبن يقومون بارشاد القراء نحو اماكن الكتب واعارتها، ثم هناك فئة المستخدمين المسؤولة عن تنظيف المكتبة وترتيب الاثار ونقل الكتب وما الى ذلك من الاعمال[3].

وتعد مكتبة الحكم المستنصر خير دليل على تنظيم المكتبات، فقد قسمت المكتبة الى عدة اقسام: قسم للكتب، وقسم للادراج والفهارس، وقسم للنساخين والمجلدين، وقسم للمراجعين للكتب التي تدخل المكتبة – أي الكتب الجديدة، وكان يشرف على المكتبة عبد العزيز بن عبد الرحمن الناصر – اخو الحكم المستنصر – الذي كان امين المكتبة والمسؤول عن تكوينها وحفظ سجلاتها وصيانه الكتب في اماكنها.

---

(1) الصوفي، لمحات، 223.

(2) حمادة، المكتبات، 175.

(3) المزروع، الحكم المستنصر، 132.

وهناك العديد من الموظفين الذين يقومون باعمال الوراقة والنسخ والتجليد كاسحاق بن محمد بن اسحاق، وعباس بن عمر الوراق، واحمد بن سعيد، كذلك ظفر البغدادي الوراق الذي وفد الى الاندلس[1].

وهناك ايضاً امهر المزوقين، الذين يقومون بتزيين الكتب بالحليات البديعة والرسوم التوضحية، كما يوجد موظفون يقومون "بمقابلة الكتب الواردة الى المكتبة وتدقيقها من التحريف والتصحيف، وممن كلف بهذه المهمة القاضي ابو بكر السليم الذي استخدمه [الحكم المستنصر] في المقابلة لدواوين بيت الحكمة "[2]، وهناك الكثير غيره.

اما المكتبات الخاصة فيبدوا انها كانت على درجة كبيرة من التنظيم، فمكتبة ابن الافطس خطط بناؤها بحيث يمكن رؤية جميع خزائن الكتب فيها من مكان معين، وقد طليت سقوفها وجدرانها وكذلك فرشها ودستورها ونمارقها باللون الاخضر، ويعمل فيها ستة من الناسخين، وكان امين مكتبته اديباً من افاضل ادباء المدينة وهو محمد بن عيسى ابي كدر الحضرمي[3].

هـ- مأساة المكتبات:

بدأت الاحوال السياسية تضطرب بقرطبة بعد رحيل الحكم المستنصر، الذي خلف ولده هشام المؤيد، لا يفقة مسؤوليه الحكم، فتحولت مقاليد الامور بيد الحاجب المنصور بن ابي عامر، وكانت البداية على يديه حينما اشعل شرارة النار التي احرقت الكتب في مكتبة المستنصر، التي تحوي الفلسفة والمنطق والفلك

(1) الكبيسي، الحكم المستنصر، 156.
(2) الكبيسي، الحكم المستنصر، 156.
(3) ريبيرا، المكتبات،1 / 90.

والتنجيم وغيرها، رغبة في تحقيق اغراض سياسية[1] رغم ما اشتهر بـه مـن حبـه لهذه الكتب.

ثم قام هشام المؤيد مضطراً بيع الكثير من كتب والده، حينما امر بأخراج الكتب وبيعها اثناء حصار البربر للحاجب واضح، وقد نهب مـا بقـى مـن هـذه المكتبة عند دخول البربر قرطبة اثناء الفتنة في مطلـع القـرن الخـامس الهجـري / الحادي عشر الميلادي، وتوزعت كتبها في المدن المختلفة.

وحينما جاء المرابطون، امروا بأحراق كتب الفلسفة اينما وجـدوها، وقـد احرقت كتب الغزالي، كما سلبت المكتبـات في عهـدهم، وفي عـصر الموحـدين، كانت الاوامر بحرق كل كتب المذهب المالكي، وقد نقلت من الاندلس، قوافل لا حصر لها، ثم احراقها علناً في مدينة فاس[2] ومع كل تلك المحـن لم تعـدم قرطبـة من محبي الكتب والمكتبات.

وبعد سقوط قرطبة في ايدي الاسبان ثم بقية المـدن الاندلـسية الاخـرى، ارتكب ابشع جرائم التاريخ في حق الكتب والفكـر الانـساني، فقـد قـدموها الى السنة النيران، نيران الحقد الاعمى، بل وصل الامر ان احرقوا ايضاً من وجـدوا لديه كتب من المسلمين، ولم يبقى منها الا القليل وهـو مـا وصـل الينـا، ليعـرف العالم من خلاله لبعضاً من امجاد العرب المسلمين وتاريخ حضارتهم التي علمـت الكثير للبشرية [3].

(1) بروفنسال، ليفي، حضارة العرب في الاندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط، (بيروت: د.ت)، 17.
(2) عبد العزيز، دور الحكم، 104.
(3) ينظر: ريبيرا، المكتبات، 2 / 98.

ثانياً- مكتبات عصر الطوائف:

انتشرت الكتب التي كانت محفوظة بقرطبة في انحاء الاندلس واصبح الاهتمام بالمكتبات في سائر المدن الاندلسية امراً ملحوظاً، واخذ الناس يتنافسون فيه فكان من اثار ازدهار الحركة الفكرية في عصر ملوك الطوائف، ذيوع المكتبات العامة والخاصة وشملت هذه المكتبات انفس واجود انواع الكتب، وكان امراء الطوائف يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة والنادرة[1].

كانت قرطبة اكثر بلاد الاندلس كتباً، ليس فقط في عصر الاوج العلمي، وهو عصر الطوائف، بل امتد الى عصر الموحدين، وكان سوق كتبها يشهد وفور الكثير من محبي الكتب والباحثين عن نفائسها، فكانت سوق الكتب بقرطبة من اشهر الاسواق واحفلها بالحركة، وكان العلماء واصحاب خزائن الكتب يحضون في جاه وقدر رفيع في المجتمع القرطبي[2].

وجدير بالذكر ان نشير الى ان قرطبة الاسلامية، عرفت من الكتب وخزائنها، وهواة جمع الكتب اكثر ما تعرفه اسبانيا حالياً، وخاصة في سرقسطة وبلنسية، وعلى كونهما تعدان الان من كبريات المدن الاسبانية المعاصرة[3].

كانت اشبيلية حاضرة بني عباد، الثانية بعد قرطبة في تقدم العلوم والثقافة، والعناية بالكتب وانشاء خزائنها، فكان في اشبيلية سوق خاص تباع فيه جميع الكتب، ويرد اليه العلماء والادباء بحثاً عن نفائس التآليف ونوادر

(1) الفيومي، محمد ابراهيم، تاريخ الفلسفة الاسلامية في المغرب والاندلس، (بيروت: 1997م)، 139 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 198.

(2) المقري، نفح الطيب، 2 / 11.

(3) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 193.

المصنفات، هذا الى كثرة الوراقين، حتى نسب اليهم احد شوارعها فسمي بشارع الوراقين[1].

واشتهر عدد من الملوك بأقتناء خزائن عظيمة من الكتب، فبنو عباد مثلاً، كان لاهتمامهم العميق وولعهم الشديد بالشعر اثر في انصرافهم الى جمع الكتب واقتناء نفائسها، هذا الى جانب ما تجمع لديهم من كتب كثيرة مختلفة صنفها لهم علماء دولتهم وادباء بلاطهم، فكانوا يملكون مكتبات عامرة بالكتب.

واشتهر بني عباد بأقتناء الكتب، فشرف الدولة ابن المعتمد الذي وصفه ابن اللبانة بقوله " حريص على طلب الادب، فسارع في اقتناء الكتب، مثابر على نسخ الدواوين "[2].

كان المظفر ملك بطليوس، في مقدمة ملوك عصره علماً وادباً، وكان جماع للكتب وذا خزانة عظيمة، لم يكن في ملوك الاندلس من يفوقه في ادبه، فكان احرص الناس على جمع علوم الادب ونوادر الاخبار وعيون التاريخ، وهو الذي ذاع صيته بما صنعه من موسوعة ادبية ضخمة سماها (المظفري) جاء هذا الكتاب في عشرة اجزاء ضخمة[3].

وكان المقتدر ومن بعد ابنه المؤتمن ثم ابنه المستعين، يملكون خزانة عظيمة من الكتب القيمة، وخاصة فيما يتعلق بعلوم الاوائل كالطب والرياضيات والفلك، فقد كان المقتدر وابنه المؤتمن من علماء الرياضيات[4].

---

(1) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 193.

(2) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 194.

(3) المراكشي، المعجب، 75.

(4) بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 195.

واشتهر بنو ذي النون كذلك بجمع الكتب، وكان لديهم مكتبة عظيمة، عرف عن المأمون بن ذي النون ملك طليطلة اهتمامه بالكتب وسيعه في اقتنائها، وكان حريصاً على اقتناء الكتب القديمة، واجتمع في بلاطه عدد كبير من مشاهير العلماء، كان فيها القاضي صاعد بن احمد الطليطلي مؤلف كتاب (طبقات الامم)[1].

وكان مجاهد العامري محباً للكتب، ساعياً في اقتنائها من مختلف المدن والاقطار، باذلاً في ذلك كثير من الاموال، حتى اجتمع منها لديه خزاين عظيمة. فقد جمع مجاهد من الكتب مالم يجمعه احد من نظائره، وكان يقضي بعض وقته في مطالعتها والعكوف على قراءتها[2].

وكانت توجد غير المكتبات الملكية مكتبات كثيرة اخرى خاصة وعامة في سائر انحاء الاندلس، فقد كان الوزير احمد بن عباس الانصاري، وزير زهير العامري، امير المرية من اعظم هواة جمع الكتب، واشهر مكتبة، كانت تعود الية، شهرته تعود الى ما جمعه من الكتب ونفائسها، ومساعيه الجادة في اقتناء نوادرها، مهما كلفه ذلك من جهد ومال، ووظف لديه مجموعة من الوراقين ينسخون له ويقارنون بين النسخ ويجلدون الكتب، حتى انه لم يجمع عند احد من نظارائه، ما اجتمع له من عين وورق ودفاتر وخرق وغير ذلك[3].

ويحكى احد وراقيه انه احصى ما في خزانته من الكتب فكانت اربعمائة الف مجلد هذا غير الكراريس والاوراق التي لم تجلد، فلم يقف على عدها لكثرتها[4].

(1) البشري، الحياة العلمية، 191 -192.
(2) ابن سعيد، المغرب في حلي المغرب، 2 / 325 ؛ بعيون، اسهام العلماء المسلمين، 194.
(3) ابن بسام، الذخيرة، 1 / 400.
(4) ابن بسام، الذخيرة،1 / 413.

ولم يكن هذا الاهتمام مقتصراً على الطبقة العالية الراقية سياسياً في المجتمع الاندلسي بل كان شائعاً، بين الطبقات الاجتماعية الاخرى، فقد عرف عن عمر بن عبيد الله الذهلي انه جمع من الكتب عدداً وافراً، ولما حدثت الفتنة لقرطبة، سعى الى الخروج فشد من كتبه ثمانيه احمال، ولكنه لم يبدأ رحلة الخروج حتى بادره البربر فنهب كتبه جميعها[1].

كما ان الاديب محمد بن احمد بن عون المعافري (ت: 515هـ/ 1121م)، كان مقتنياً بالعلم نابهاً في الفقه، جمع كثير من الكتب، وبذل في سبيل ذلك جهوداً واسعة في البحث عن نفائسها [2].

وكان بعض العلماء يوقف مالديه من كتب على طلبه العلم، فهي بلاشك من اعظم الخطوات الايجابية تأيداً في الحركة العلمية، كما انها من اكثر الاعمال تخليداً واطيبها ذكراً للانسان، فمن هؤلاء العلامة محمد بن عيسى التجيبي، فقد اوقف كتبه على طلبة العلم الذين بالعدوه[3].

ثالثاً- الحياة الفكرية في غرناطة:

كان تشجيع ملوك بني نصر اثر واضح في النهضة الفكرية، اذا كانوا حماة للفكر والادب، بل كانوا يعدون من جملة العلماء والادباء[4].

---

(1) ابن بشكوال، الصلة،2 / 583.

(2) ابن بشكوال، الصلة،3 / 833.

(3) ابن بشكوال، الصلة، 3 / 816 ؛ الضبي، بغية الملتمس، 1 / 145.

(4) ينظر: لسان الدين ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرانية (القاهرة: 1347هـ)، 38 -96 ؛ المقري، احمد بن محمد التلمساني، ازهار الرياض في اخبار عياض، جـ2، ضبطه وحققه وعلق عليه، مصطفى السقا واخرون، (القاهرة: 1940م)، 138.

وكان الاتجاة الفكري في ثلاث اتجاهات:

الاول: يظهر بشكل حصيلة تعليمية اولاً، يظهر مجموعة من الكتب المنظومة شعراً، من اجل تسهيل عمليات الحفظ في الذاكرة، واشهر مثال على ذلك هو ((تحفة الحكام في نكت العقود والاحكام)) لابي بكر بن عاصم الغرناطي، وهو كتاب يتألف مما يقرب من الف وسبعمائة بيت من الرجز، وقد انتشربشكل واسع واصبح مرجع للمذهب المالكي، كما ظهرت الحصيلة التلخيصية التاريخية وافضل من يمثلها لسان الدين ابن الخطيب (ت: 776هـ/ 1375م)، فأنه جمع الاخبار العديدة المتفرقة حول تاريخ العلماء الاندلسيين في كتبه وعلى الخصوص في (الاحاطة في اخبار غرناطة) فألف كتاباً خاصاً بهم هو (الكتيبة الكامنة) على الاهم من ذلك كله، قد اخذ على عاتقه ان يؤلف (روضة التعريف بالحب الشريف) وهو بحث في التعاليم الصوفية[1].

الثاني: الحصيلة النقدية: وهناك كتاب لابي اسحاق ابراهيم بن عبد الرحمن الغرناطي، يتدرج في اطار نهضة الفقه في جميع البلدان الاسلامية، وذلك كرد فعل، على التخمة الادبية في كتب الوصفات التوثيقية. كما ذهب ابن الخطيب الى تأليف قصيدة هجائية ضد اصحاب الوصفات [2].

الثالث: يظهر على شكل اعادة النظر الجذرية في المنهج الفقهي،فيقترح ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ/ 1388م) تجاوز اصول الفقه التقليدي بواسطة علم جديد يدعى (مقاصد الشريعة) الذي مهدت له العقلانية المتزايدة في عهد الباجي الى ابن رشد، ويؤكد هذا العلم الجديد مطلق صلاحيته، لقيامه على مبادئ عامة للقانون ((لا ضرر ولا ضرار)) وقد

---

(1) ايرفوا، دومنيك (علماء الاندلس) الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس جـ2، ط2 (بيروت: 1999م)، 1208 – 1209.
(2) ايرفوا، علماء الاندلس، 2 / 1209.

تجلى هذا في كتاب الشاطي ((الموافقات في اصول الشريعة)) فاصبحت بذلك الدلائل الفقهية المطلقة، مبادئ عقلية، للمحافظة على مصالح الناس في اطار حياتهم الطبيعية[1].

مكتبات غرناطة:

انفرد سلاطين بني الاحمر وامرائهم ببناء المدارس والجامعات، التي انفردوا في انشائها وبنائها، وهي اشبه بالجامعات المعروفة اليوم، والتي عمدت اوربا الى تقليدها في واقعها ومضمونها ونظمها وبرامجها[2]. كالمدرسة اليوسفية التي بناها السلطان يوسف بن اسماعيل بن فرج (750هـ/ 1349م) الذي كان عالماً شاعراً يحمي الادب والعلم وهو "رجل الشعر... عذب الكلام... وافر العقل كثير الهمة الى ثقوب الذهن، بعد الغور والتفطن للمعاريض"[3]. وهي اول مدرسة جمعت العلماء المحلين وعلماء المغرب الذين درسوا فيها المناهج التعليمية المتبعة في السلطنة انذاك[4].

كما ازدهرت السلطنة بمكتباتها والمؤلفات الكثيرة التي احتوتها في مختلف العلوم والمعارف، حتى قالوا ان غرناطة وحدها كان فيها سبعون مكتبة من مكتبات العامة[5]. ويذكر ان بعد سقوط غرناطة وفي حوالي (905هـ/ 1500م) قام مطران طليطلة (خمينس) بالاحتفال في احد ميادين غرناطة، بأن احرق المخطوطات العربية، التي وصل عددها الى مئة الف مخطوطة[6].

---

(1) ايرفوا، علماء الاندلس، 2 / 1209 – 1210.
(2) محمود يوسف، الانجازات العلمية في الحضارة الاسلامية، ط3، (الاردن: 2004م)، 128.
(3) لسان الدين ابن الخطيب، اللمحة البدرية، 89.
(4) ايرفوا، علماء الاندلس، 2 / 1208.
(5) زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، 3 / 227.
(6) الحجي، اندلسيات، 1 / 163.

المبحث الثاني

تأثير الفكر الأندلسي في الفكر الأوربي

توسع العرب في فتح الجامعات والمعاهد العلمية وزودها بكل ما امكن الحصول عليه من كتب وعلماء وانفقوا في سبيل هذا الشئ الكثير، ثم فتحوا ابوابها لأستقبال طلبة العلم من مختلف انحاء اوربا، ينهلون من منابع الجامعات العربية في قرطبة وغرناطة واشبيلية وطليطلة، وقدموا لهم كل المساعدات الممكنة، وبذلك يقول الاب اخوان اندريس الذي عاش في القرن الثامن عشر الميلادي في كتابه (اصول الادب عامة وتطوراته وحالاته الراهنة): بينما تصرف المدارس الكنسية جهدها الى تلقين الناس الاناشيد الدينية وتعلمهم القراءة وعد الارقام، وبينما نجد الناس في فرنسا كلها يهرعون الى متز وشواسون يكتب اناشيدهم الكنائسية لكي يقوموها على النحو المتبع في كنائس روما، نجد العرب يبعثون السفارات لأستجلاب الكتب القيمة، بين اغريقية ولاتينية، ويقومون المراصد لدراسة الفلك ويقومون برحلات ويستزيدوا من العلم بالتاريخ الطبيعي، وينشئون المدارس للتدرس فيها العلوم بشتى صنوفها[1].

وهكذا اعتمدت الجامعات الاوربية على الكتب العربية المترجمة الى اللاتينية زهاء خمسة قرون او اكثر، وكيف ظلت كتب ابن سينا تدرس في جامعات مونبلية حتى القرن التاسع عشر، وكيف كانت كتب ابن رشد هي المرجع الاساسي في الفلسفة منذ اوائل القرن الثالث عشر الميلادي، ثم اصبح مذهبه يدرس في الجامعات الاوربية، وكذلك كان الحال لمختلف العلوم

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلس، 533.

الاخرى، في الوقت الذي اتسمت الجامعات الاوربية، بطابع الجمود وعدم الابتكار والاعتماد على الترجمة حتى قال الشاعر بترارك كلمته المشهورة "يا عجبا... هل قدر علينا نحن الاوربيين الا نؤلف بعد العرب... ياللحماقة ويا للظلال "[1].

وبذلك انتقلت الحضارة العربية الى اوربا، بأعتراف كبار المستشرقين الذين انتبهوا الى هذه الابتكارات واهميتها ففي ذلك يقول لويس برنارد "ان اوربا تعلمت من العرب طريقة البحث، وضعت العقل فوق السلطة ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة "[2] وما ردده العالم اديلارد الباثي "تعلمت من استاذي العربي ان ازن الاشياء بميزان العقل... فاذا اردت ان تناقشني فناقشني بالعقل وحده "[3] كما اعطى ليفي بروفنسال للحضارة العربية الاندلسية درجتها العلمية بقوله: "ان أي ثقافة حينما تتميز عن الثقافة الاسلامية في الاندلس، تكون في اعلى درجة كافية من الركاكة "[4] وما يزيد ذلك وما يؤكده غوستاف عن دور العرب في الحضارة حين يقول: "كان للحضارة الاسلامية، تأثير عظيم في العالم، وان هذا التأثير خاص بالعرب وحدهم فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت دينهم، فالعرب هم الذين هذبوا البرابرة، الذين قضوا على دولة الرومان بتأثيرهم الخلقي، والعرب هم الذين فتحوا لاوربا ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والادبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي، فكانوا محدثين لنا وائمة لنا ستة قرون "[5].

---

(1) الصبحي، عمر ابراهيم، اثر العرب في الحضارة الاوربية، (الفجالة: 1986م)، 18 -19.
(2) محمود، الانجازات العلمية، 58.
(3) محمود، الانجازات العلمية، 271.
(4) حضارة العرب في الاندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط، (بيروت: د. ت)، 85.
(5) حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، ط2، (القاهرة: 1956م)، 690.

بينما يتحسر اناتول فرانس في كتابه (الحياة مزدهر) موضحاً: "ان اشأم ايام التاريخ هو يوم معركة بواتية في سنة (114هـ/ 732م) حين تقهقرت العلوم والفنون والحضارة العربية امام البرابرة الافرنجية "(1).

وبهذا الخصوص فأننا لا نستغرب قول روجر بيكون منوهاً الى العربية: " اني لعجب فيمن يريد ان يبحث في المعرفة وهو لا يعرف العربية "(2).

مراحل التأثير:

لم يقتصر تأثير العرب الفكري على المشرق، وانما كان تأثيرهم في المغرب لا يقل خطوره واهمية، على الرغم من ان اثرهم في المشرق ظهر واضحاً في الدين واللغة، في حين كان اثرهم في الغرب الاوربي معدوماً من ناحية الدين وضعيفاً من ناحيي اللغة والفن وقوياً في النواحي العلمية والادبية والخلقية (3).

بدأ تأثير الفكر الاندلسي على اوربا منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وقد اتخذ هذا التأثير صوراً واشكال متعددة للحالة التي كانت عليها اوربا حيذاك، ويمكن ان نميز ثلاث مراحل للتأثير ابتداءً من بدايته وحتى عصر النهضة الاوربية.

أ- التأثير الفكري الغير مباشر:

عمد بعض ملوك اوربا الى استقدام علماء من اصحاب الفكر والرأي، لتأسيس المدارس ونشر العربية والعمران، ففي القرن الثالث الهجري / التاسع

(1) شلبي، موسوعة التاريخ الاسلامي، 110.
(2) محمود، الانجازات العلمية، 275.
(3) لوبون، حضارة العرب، 344 ؛ معروف، ناجي، اصالة الحضارة العربية، ط3، (بيروت: 1975م)، 212.

الميلادي وما بعده، حيث وقعت حكومات هولندا وسكسونيا وانكلترا عقوداً مع حوالي تسعين من اساتذة العرب في الاندلس في مختلف العلوم، وقد اختير هؤلاء من بين اشهر العلماء والمفكرين الذين كانوا يحسنون اللغات الاوربية، كما وقعت تلك الحكومات عقوداً اخرى مع حوالي مائتي خبير عربي من مختلف الصناعات[1].

كما كانت اوربا ترسل طلبة العلم الى الاندلس يقضون السنوات الطول في الدراسة والاطلاع في المراكز الفكرية الاندلسية قرطبة، وطليطلة، واشبيلية وسرقسطة منذ اواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، اذ نشهد بعض الكتابات التاريخية الاوربية على ان الراهب الفرنسي جربرت دي اورباك الذي وفد الى الاندلس في عهد الحكم المستنصر، اهتم بصورة خاصة بدراسة العلوم الرياضية لمدة ثلاثة سنوات فقضاها في قرطبة واشبيلية يتلقى العلوم والمعرفة ويقرء كتب الحساب والفلك واصولها العربية او المترجمة. واصبح جربرت فيما بعد بابا روما باسم سلفستر الثاني (390-394هـ/ 999-1003م) وله الدور البارز في نشر الافكار والعلوم العربية في اوربا[2] واليك ما قاله جربرت متحسراً على حالة التخلف التي عاشتها اوربا " انه ليس فمة احد في اوربا له من المعرفة ما يؤهله لان يعمل بواباً لتلك المكتبة (مكتبة طليطلة) واني لنا ان نعلم الناس، ونحن في حاجة الى من يعلمنا، ان فاقد الشيء لا يعطيه "[3].

---

(1) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 477.

(2) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 474.

(3) هونكة، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، اثر الحضارة العربية في اوربا، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط6، (بيروت: 1981م)، 353 – 354.

والحق ان ظهور جربرت باعتباره معضداً ومدافعاً بين بني جلدتة عن العلوم التي برع فيها المسلمون، حدث له اهمية تاريخية قصوى في العالم اللاتيني، وبذلك يقول في كتابه (تطور العقل الاوربي): "اننا انما نرى في جميع تعاليمه بداية الصراع بين التعليم والاخلاق الاسلامية، وبين الجهل والجرائم الايطالية، ذات الصراع الذي قدر له ان يؤتي ثماراً هامة لاوربا فيما بعد "[1].

كما نرى تأثيرات عربية اخرى تفصح عن نفسها في اجزاء كثيرة من اوربا اللاتينية، فنجد مثلاً ان نسخة لاتينية من حكم ابقراط، كانت مستخدمة في التدريس في شارتر بفرنسا في سنة (381هـ/ 991م) منقولة عن اصل عربي يمثل نفوذاً عربياً مبكراً.

ومن ناحية ثانية لاشك في ان تأثيرات عربية من صقلية وجنوب ايطاليا كانت في طريقها الى غرب اوربا ودليلنا على ذلك ان جاريويونتس (ت: 442هـ/ 1050م) كان اول من عرف الغرب الاوربي بأسفنجة التخدير العربية التي حصل عليها من احد المعلمين العرب[2].

كما عرف طلاب العلم في غرب اوربا في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي بعض المصطلحات العربية مثل الاسطرلاب واسماء النجوم ومجاميعها، هذا الى ما تسمعه عن قسطنطين الافريقي الذي درس بعض الكتب العربية في الطب وعمل على ترجمتها الى اللاتينية[3].

---

(1) رضا، محمد سعيد، (العرب في الاندلس) التاريخ العربي الاسلامي، (بغداد: 1998م)، 208.

(2) رضا، العرب في الاندلس، 208 -209 ؛ السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 477.

(3) عاشور، سعيد عبد الفتاح، حضارة ونظم اوربا في العصور الوسطى (بيروت: 1976م)، 260.

ونستنتج افتراضاً عن ظروف هرمان الكسيح (ت: 446هـ/ 1054م) هو من اصل سويسري، وقد كتب في الرياضيات والتنجيم عن تأثير الحضارة العربية الاندلسية، حيث استفاد من ترجمات الاعمال العربية كالتي وجدت في شارتر او التي عملت لجربرت، كما استفاد من الطلاب الاوربيين العائدين من الاندلس، وعن هؤلاء نقل هرمان كل ما جلبوه من الالات الفلكية العربية وفي مقدمتها الاسطرلاب[1].

وجاءت البعثات العلمية من الحكومات الاوربية الى الاندلس، وكانت احدى هذه البعثات من فرنسا برئاسة الاميرة ايزابث ابنه خال الملك لويس السادس ملك فرنسا، كما بعث فليب ملك بافاريا الى الخليفة هشام المؤيد بكتاب يطلب اليه ان يأذن له بارسال بعثه من بلاده الى الاندلس للاطلاع على مظاهر التقدم العلمي، فوافق الخليفة، وجاءت البعثة برئاسة وزيره الذي تسميه الرواية العربية (وليم الامين) حيث كانت تتألف من 215 طالباً وطالبة وزعوا على جميع معاهد العلم لينهلوا من موارده الفكرية[2].

وسار ملوك اخرون من اوربا على هذا النهج، فقد اوفد ملك ويلز بعثة برئاسة ابن اخيه، كانت تضم ثماني عشر فتات من بنات الاشراف والاعيان، وقد وصلت هذه البعثة مدينة اشبيلية برفقة النبيل سفيلك رئيس موظفي القصر الذي حمل رسالة من ملكه الى الخليفة هشام المعتد بالله، فكان هدف هذه البعثة كما تقول الرسالة: " فقد سمعنا عن الرقي العظيم التي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم والصناعات في بلادكم العامرة فأردنا ولأبنائنا اقتباس نماذج هذه

---

(1) هونكة، شمس العرب، 140 ؛ السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 477.

(2) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 477 – 478.

الفضائل لتكون بداية حسنة في اقتناء اثركم لنشر انوار العلم في بلادنا التي يسودها الجهل من اربعة اركان".

وقد استقبل الاندلس البعثة احسن استقبال وحضيت باهتمام رجال الدولة الذين قرروا ان يتم الانفاق عليها من بيت مال المسلمين[1].

ب- التأثير الفكري لعصر الترجمة:

وهكذا استمرت عملية التأثير غير المباشر حقبة طويلة، دامت ثلاثة قرون ونصف تقريباً، ولا عزابة ان اوربا اللاتينية لم تنتج قرائحها في هذه القرون شيئاً جديداً، وانما كانت قد خرجت من عصور ظلالها، واعدت عقولها وشحذتها لنقل العلوم والمعارف ومنهجها وتدرك قيمها وتهتم بها، أي ان عقليتها تغيرت، وهذا اول الطريق بأتجاة التقدم الاوربي، ببدء هذا العصر من منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي الى اواخر القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، وبالتحديد سنة (478هـ/ 1085م) باستيلاء الفونسوا السادس على طليطلة المركز الذي انتشرت منه الثقافة العربية الى باقي نواحي اسبانيا واوربا، لما امتازت هذه المدينة بكثرة مكتباتها، خصوصاً وقد انتقل اليها آلاف المؤلفات من الشرق، وقامت فيها حركة ترجمة من قبل هيئه من المترجمين، نقلوا فيها كتب العرب الى اللاتينية[2].

واول ما اهتم به المترجمون، هو ترجمة العلوم العربية المنقولة عن العلوم اليونانية اولاً ومن تم ترجمه العلوم العربية الاسلامية ثانياً، مع اهتمام بالحياة

---

(1) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 478.

(2) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 479 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 536.

العقلية للعرب المسلمين سواء من قبل هيئة الترجمة او من قبل المسيحيين واليهود الذين لعبوا دوراً وسيطاً في التجارة ونقل العلوم العربية[1].

1- القيمة العلمية للعلوم المترجمة:

قبل ان نتكلم عن حركة الترجمة، ينبغي ان نوضح بجلاء حقيقة تاريخية للعلوم المترجمة، اقصد بذلك قيمتها العلمية ومقدار اسهام العرب المسلمين في تطويرها واعطاؤها الصورة التي انتقلت بها الى اوربا، ولبيان هذه الحقيقة نورد بعض اقوال المتشرقين: وبذلك تقول المستشرقة ريبيرا في معرض الدفاع عن الحضارة الاسلامية "ينبغي علي ان انعى على الطريقة الرتيبه التي تحايل بها الادب الاوربي، ليخفي عن الانظار مأثر المسلمين العلمية علينا"[2].

ويقول سارتون: "حقق المسلمون عباقرة الشرق، اعظم المأثر في القرون الوسطى، كتبت اعظم الموضوعات قيمة واكثرها اصالة واغزرها مادة باللغة العربية، التي كانت في منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر، لغة العلم الارتقائية للجنس البشري"[3].

هذا الشئ من اقوال بعض المتفضلين من كتاب الغرب، غير ان الحقيقة انها، ما زالت في طي الكتمان، وما زال معضم الكتاب يتجاهلونها، وما زالت الكتب المدرسية في اوربا وامريكا تكتب من وجهة نظر شخصية متعصبة عندما تتعرض للحضارة العربية وتأثيرها، ونادراً ما تذكر الحقيقة وفي ذلك يشير فليب حتي: "اراد الاوربي – الحديث – كقاعدة عامة دراسة الاسلام، اما للتبشير بين

---

(1) هونكة، شمس العرب، 532 ؛ السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 479.

(2) رضا، العرب الاندلس، 210.

(3) رضا، العرب في الاندلس، 510.

المسلمين واما لاغراض استعمارية اخرى، ولقد لعب التعصب الوطني حيناً والحمية الدينية حيناً اخر، والجهل المطلق احياناً دوره في طمس الحقيقة "[1].

ان الكتاب الاوربيون يحاولون دائماً عند الحديث عن العلوم ربطها بالعلوم اليونانية فيحاولون في علم الفلك الربط بين بطليموس (القرن الثاني الميلادي) وكوبرنيك. (القرن الخامس عشر الميلادي) او بين الهندسة اليونانية وهندسة عصر النهضة في اوربا، في حين انه يكاد يكون مستحيل على أي من علماء النهضة ان يبني شيئاً على علوم اليونان، بغير الايضافات والعلوم الاسلامية الجديدة.

وبهذا الصدد يقول البارون كارادیفو في معرض حديثه عن الرياضيات عند العرب: " ان مكتشفاتهم في هذا الميدان تكمن في اساس الحضارة الحديثة " ويقول سارتون: " فأننا نكون اقرب الى النصفة والحق والتقرير العلمي المتزن اذ نحن قررنا ان العلم الحديث ليس الا استمرار واستثمار للعلم الاسلامي، وانه ما كان يوجد بدونه "[2].

لولا الحضارة العربية الاسلامي لما استطاعت اوربا ان تبني على حضارة اليونان، ولا ان تبدأ حيث بدأت في عصر النهضة، هل كان يمكن لعصر النهضة الاوربية ان تقوم له قائمة بالصورة التي بها من غير:

الكيمياء. البصريات، الحساب، حساب المثلثات، الهندسة التحليلية، الجبر، الصيدلة، طب العيون، المنهج التجريبي، صناعة الورق، صناعة السكر، صناعة البارود ومختلف الفنون والصناعات التي اضافها العرب، وجميع هذه الاشياء لم

---

(1) رضا، العرب في الاندلس، 210.

(2) رضا، العرب في الاندلس، 212 -213.

تكن معروفة للأوربيين عن اليونانيين بل هي من مقومات وخاصيات الحضارة العربية الاسلامية.

وما اردت بهذه الاستطراد التفرقة بين حضارة اليونان وحضارة العرب المسلمين، الا توجيه الذهن الى الحقيقة التي كادت تنطمس، والى التعبير بصورة وافية عن اهمية حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية والافصاح عن اثر الحضارة العربية الاسلامية الحقيقي باعتباره العنصر الحاسم في ارساء قواعد الحضارة الحديثة.

2- عصر الترجمة:

تمثل عصر الترجمة الحقبة الزمنية بين منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي الى اواخر القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، واول من اهتم به المترجمون هو ترجمة العلوم العربية المنقولة من العلوم اليونانية اولاً ومن ثم ترجمة العلوم العربية الاسلامية ثانياً[1].

وتم في سرعة فائقة نقل مئات الكتب العربية الثمينة الى اللغة للاتينية، وعلى الرغم من ذلك فأن كثير من الاوربين لم تقنع بذلك، بل اقبل على تعلم اللغة العربية نفسها للافادة المباشرة من كل كتاب عربي، ولكي يتمكن من الاطلاع على كل ما يردف له من كتب العربية.

ونوضح الان جهود الاوربين للترجمة من العلوم العربية الى اللاتينية، والافضل ان نقسم عصر الترجمة الى دورين:

---

(1) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 479.

أ- النشاط الصقلي:

امتد النشاط الصقلي في حقل الترجمة الذي امتد تقريباً من منتصف القرن الحادي عشر الى اخر القرن الثالث عشر: فيبدأ باحياء العرب المسلمين - بعد فتحهم صقلية وجنوب ايطاليا - لمدرسة سالرنو على اسس علمية جديدة جعلت منها مركزاً من مراكز التعلم الصحيح، ومن ابرز من وفد اليها شخصية قسطنطين الافريقي (1020- 1087م) الذي دخل البلاط النورماندي، ثم عكف الى دير، ترجم منه مؤلفات طبية عربية الى اللاتينية، والحق انه اول من قدم الطب العربي الى العالم للاتيني[1].

هناك عالم اخر قدم الى سالرنو وقام ببعض ترجمات من العربية الى اللاتينية هو اديلار الباثي، حيث ترجم النسخة العربية لاقليدس، والف مختصراً في العلوم العربية وهكذا بدأت حركة الترجمة تؤتي ثمارها وبدأ يظهر مؤلفون سالرنيون لاتين، ولكن كان انتاجهم متواضعاً بالنسبة للمؤلفات العربية التي ظهرت حتى ذلك الحين.

وبدأ يظهر في هذا العصر ملوك شغفوا بالعلم والادب منهم روجر الثاني ملك صقلية (1096– 1154م) الذي اشتهر بتشجيعه لمختلف فروع المعرفة وخاصة الثقافة العربية التي ازدهرت في بلاطه، فهناك عاش الشريف الادريسي اكبر علماء الجغرافية العرب والف كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الافاق)، وقد جمع روجر في بلاطه العلماء والادباء، ولتحذوا حذو الخلفاء المسلمين في ذلك العصر[2].

(1) رضا، العرب في الاندلس، 212.

(2) رضا، العرب في الاندلس، 212 -213.

كما ظهرت جهود الامبراطور فردريك الثاني (1194-1250 م) وريث العرش الصقلي، الـذي كـان لنـشأته في احـضان الثقافـة العربيـة الاسـلامية في صقلية، اثر في المنهج الذي سار عليه، فانشأ جامعة نابولي وجعـل منهـا اكاديميـة لنقل العلوم العربية الى العالم الغربي، وكان شـديد الاعجـاب لفلاسـفة العـرب الذي كان يقرأ مؤلفاتهم بالعربيـة، ثـم تـشجيع العلمـاء والـشعراء فاستقدم الى بلاطه ميخائيل سكوت الذي ترجم شـرح ابـن رشـد، وليونـاردو لبيـزي الـذي عرف الغرب بالارقام العربية وبعلم الجبر العربي[1]. وقام فردريك الثاني بتنظيم الترجمة، اذ قسم العمل على التلاميذ والاعوان وتابع نشاطهم وراجـع اعمـالهم، وبذلك استطاعت صقلية ان تترجم رسائل احسن مؤلفي العرب وعلى رأسـهم ابن رشد، وقد حرص فردريك ان يوزع ترجماته على الجامعـات الاوربيـة رغبـه منه نشر العلوم وبدافع من منافسه البابا في الغالب[2].

وبعد فردريك عرفت صقليةعصراً اخر من عصور المعرفة والتقـدم تحـت حكم شارل انجو (1256-1285) الذي اهتم بترجمة المؤلفـات العربيـة ويـرجح انه كان لديه مؤسسة كاملة لهذا الغرض، بما في ذلك مترجمون عرب مثل فرج بن سالم الـذي تـرجم كتـاب الحـاوي للـرازي سـنة (680هــ/ 1281م) وموسـى السالرني ونساخون ومصححون مثل هنري الانكليزي[3].

---

(1) خلف، غانم عبد الله، جوانب في تأثيرات الفكر العربي في الفكـر الاوربـي مجلـة المـؤرخ العربي، العدد 34، (بغداد: 1988م)، 203.

(2) رضا، العرب في الاندلس، 213.

(3) رضا، العرب في الاندلس، 213 ؛ خلف، جوانب، 203 ؛ الصبحي، اثر العرب 12-13.

وفي بلاط النورمانديين ترجم كتاب الحاوي للرازي باسمه العربي سنة (680هـ/ 1281م) وبعد ذلك انتقلت مراكز النقل الثقافي الى شمال ايطاليا وبخاصة الى بادو والجامعات الاخرى[1].

ب- النشاط الاندلسي:

اصبحت طليطلة – بعد ان استولى عليها الفونسوا السادس عام (478هـ/ 1085م) المركز الثقافي الذي انتشرت منه الثقافة العربية الى باقي نواحي اسبانيا واوربا، ويرجع الفضل في ادخال النصوص العربية الى دوائر الدراسة الغربية الى رايموندو (1126 – 1152م) اسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة على ايامه، وكان فعله هذا حدثاً حاسماً، وكان له ابعد الاثر في مصير اوربا كما يقول ايرنست رينان.

تولى الاسقف رايموندو رعاية جماعة المترجمين والكتاب، فعرف في تاريخ الادب بمدرسة المترجين الطليطليين، وحفزوا افرادها على الهمة في نقل المؤلفات العربية، فتمت في هذه المدرسة ترجمة عيونها في الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والطبيعية والتاريخ الطبيعي وما وراء الطبيعة وعلم النفس والمنطق والسياسة ومنها (ارجانون) ارسطو وشروح المسلمين عليه او مختصراتهم له وهي شروح ومختصرات جليلة وصفها فلاسفة مسلمون من امثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد. وترجمت كذلك مؤلفات اقليدس وبطليموس وجالينوس وابقراط، بشروح اعلام الفكر الاسلامي عليها كالخوارزمي والبتاني وابن سينا وابن رشد والبطروجي ومن اليهم[2]، وانظم الى

(1) رضا، العرب في الاندلس، 213.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 536 – 537.

هذه الهيئة كثير من المترجمين الاوربيين التي وصلت الى سماعهم، ما تزخر به مكتبة طليطلة من فؤائد الكتب العربية في العلوم والفلسفة ومن هؤلاء جيراردو كريمونا الايطالي واديلارد دي باث وغيرهم[1].

1- دومنجو جنثالث:

اسقف شقوبية الذي كان يرأس مدرسة طليطلة، ويعد من اشهر رجال الترجمة في العصر الوسيط من العربية الى اللاتينية عن طريق الاسبانية العامة. فقد كانت الطريقة في الترجمة ان يقوم اليهودي المستعرب – ومن اشهرهم في مدرسة الترجمة في طليطلة ابراهام بن عزرا – بترجمة النص العربي شفوياً الى اللغة الاسبانية العامية، ثم يتولى جنثالث الترجمة الى اللاتينية [2]. ومن بين ما ترجمه جنثالث على هذا النحو مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وشاركه في الترجمة احياناً يوحنا بن داود الاشبيلي، ولدينا من انتاجهما ترجمات لبعض مؤلفات ابن سينا كتب النفس والطبيعة وما وراء الطبيعة[3] وبعض اثار الغزالي كتاب (مقاصد الفلاسفة) ويعرف في ترجمته اللاتينية بكتاب (الفلسفة) وابن جبرول كتاب (ينبوع الحياة)[4].

ولم يقف جهد جنثالث عند حد الترجمة، بل وضع كتاباً من بناة افكاره ككتابه عن (خلود النفس) وقد بناه على اراء استقاها من ابن سينا وابن جبرول –

(1) سالم، تاريخ المسلمين، 314.

(2) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 477 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 537 ؛ سالم، تاريخ المسلمين، 307.

(3) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 580 ؛ يونغ، لويس، العرب واوربا، ترجمة مشعل ازرق، (بيروت: 1979م)، 12.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 537 – 538.

وكان له اثر واضح في كتابات درسون بن سلومون، وكتابه عن (خلق الدنيا) الـذي قرر جوردان "انه من اقدم واهم اثار الفلسفة الاسبانية المتأثرة بالفلـسفة الاسـلامية" وقد نتبع فيه الاثر المشرقي الافلاطوني الحديث الذي نعرفه عند ابن جـبرول، ولـه كذلك كتاب في فروع الفلسفة وهو تصنيف في العلوم يقفو فيه اثر الفارابي في كتاب (احصاء العلوم) ويبدو في تناياه انه قرأ كتابات يوثيوس والقديس ايزيـدور البـاجي الى جانب من قرأ له من فلاسفة المسلمين، وكذلك ترجم يوحنا بن داود الاشـبيلي (كتاب العلل) وكتاباً في الطبيعة واخر في المنطق[1].

وعندما ذاعت ترجمات جنثالث ويوحنا الاشـبيلي في اوربـا زادت شـهرة مدرسو طليطلة وهرع اليها نفر كبير مـن الغربـاء المتعطـشين الى مناهـل العلـوم الاغريقية المشرقية التي عادت الى الظهور اذ ذاك، ولم يكن هؤلاء الغرباء يعرفون العربية، واذا عرفوا فنزر لا ينفع، وهكذا كانوا يلجـأون الى مـستعرب مـن اهـل طليطلة يترجم لهم حرفاً بحرف مادة الكتب العربية التي يرغبون في الالمام بمادتها، او يعبر لهم عنه في لاتينية ركيكة، ويقومون هم بصوغها في قالب لاتـيني فـصيح وتنقل من هذه اللاتينية نسخ عديدة الى المدارس الاوربية المتعددة[2].

2- ادلارد الباثي:

ومن رواد الترجمة من العربية الى اللاتينية في القـرن الـسادس الهجـري / الثاني عـشر المـيلادي الانكليـزي (ادلارد البـاثي)، فقـد كـان خدماتـه في مجـال الرياضيات بارزة، فقد ترجم الى اللاتينية كتـاب الحـساب والعـدد للخـوارزمي، كما نقل كتاب الاصول في الهندسة لاقليدس من العربية وبذلك عـرف اللاتينيـة لاول مره بهذا الرياضي الاسكندري[3].

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 538.
(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 539.
(3) الطيبي، لمحة تاريخية، 536.

كما اشتهر ادلارد الباثي بترجمة جداول في علم الفلـك لمسلمة المجريطـي عام 1126[1]، كما اشتغل بتأليف كتب الفلـك والرياضـيات ولاذ بـه نفـر مـن التلاميذ[2].

3- جيرارد الكريموني:

وهو ايطالي قدم الى طليطلة وعمل هناك لفترة طويلة، وقد نسبت اليه، ما يقرب من مائة ترجمة، وكـان لديـه فرقـة مـن المترجمـين يعملـون تحـت توجيهـه اشهرهم احد المسيحيين يدعى غالب اوغالبيوس[3].

ان اهم ما ترجمه الكريموني عـن العربيـة كتبـاً لابقـراط وجـالينوس كمـا ترجم كتابين اصيلين في العربية هما (القانون في الطب) لابن سـينا و(التـصريف لمن عجز عن التأليف) للزهراوي، وفي الفلسفة ترجم كثير من مؤلفات، ارسـطو والكندي والفارابي وثابت بن قرة[4].

وهكذا استـمر الاتـصال الفكـري العربـي الاوربـي في القـرن الـسادس الهجري / الثاني عشر الميلادي عن طريق الترجمات وامتزجت نظريات الفلـسفة الاغريقية بالفلسفة الاسلامية والعقائد المسيحية[5].

---

(1) اولـيري، دي لاسـي، الفكـر العربـي ومركـزه في التـاريخ، ترجمـة: اسماعيـل البيطـار، (بيروت: 1972م)، 237.

(2) سالم، تاريخ المسلمين، 315 ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 539.

(3) واط، مونتكمري، تأثير الاسلام، 98.

(4) يونغ، العرب واوربا، 12.

(5) سالم، تاريخ المسلمين، 315.

وقد روى (لوكلير) في كتابه (تاريخ الطب العربي) ان ما ترجم من كتب العرب الى اللاتينية تجاوز الثلاثمائة كتاب، وان القرون الوسطى الاوربية لم تعرف كتب قدماء اليونان الا من ترجمها العربية فقد اطلعوا على كتب يولونيوس في المخروطات وكتاب جالينوس في الامراض السارية وكتاب ارسطو في الحجارة[1].

ويقول غوستاف لوبون معقباً على ذلك: انه اذا كان هناك امة تقر نحن الاوربيين، اننا مدينون لها بمعرفتنا لهذا العالم القديم، فهي الامة العربية، وليس رهبان القرون الوسطى، الذين كانوا يجهلون حتى اسم اليونان، فعلى العالم ان يعترف بجميل صنعهم في انقاذ تلك الكنوز الثمينة واعترافاً ابدياً[2] كما يقرر ذلك مسيو ليبري: لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضت اوربا الحديثة في الآداب عدة قرون [3].

4- ميخائيل سكوت:

وبعد سنوات معدودة على تأليف مصنفات كل من البطروجي وابن رشد تمت ترجمتها الى اللاتينية والعبرية حيث قام بالترجمات الاولى ميخائيل سكوت، احد علماء هيئة الترجمة، فهو اول من نقل مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية، ترجم منها (السماء والعالم ورسالة والنفس) ومهد بذلك الطريق امام الفلسفة الاسلامية في العبور الى الفكر الاوربي والتأثير فيه [4] كما ترجم كتب لابن سينا[5].

---

(1) الرافعي، مصطفى، حضارة العرب، (بيروت: 1978م)، 15.

(2) حضارة العرب، 20.

(3) لوبون، حضارة العرب، 20.

(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 539.

(5) السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 480.

5- توما الاكويني:

ومن الذين تأثرو بفلسفة ابن رشد الفرنسي توما الاكويني، الـذي اسـتفاد منها وتتلمذ عليها، وبعد فترة كانت جامعة باريس خير مركز احتضن افكار ابـن رشد ورعاها واعتبرها المنهج الدراسي[1] لقد وضع الاكويني نصب عينـه مهمـة دحض الرشدية من مواقع الكاثوليك المتطرفة، وذلك عن طريق البرهان على ان الايمان والعقل لا يختلفان ابداً، بل يشكلان وحدة منسجمة، لكن العقل في بحثـه عن الحقيقة يمكن ان يقع في تناقض مـع المعتقـدات الدينيـة، هنـا بخـلاف نظريـة الحقيقية الرشدية، يرى الاكويني ان مثل هذا التناقض يعني دون شك ان احدهما خاطئ حتماً، وبما ان الوحي الالهـي لا يـتظمن أي شـي خـاطئ فـان التنـاقض الحاصل يعني ان المخطأ هو العقل لا الايمان، الفلسفة لا اللاهوت[2].

ويستخدم الاكويني بتحيز مفـرض الـتردد المثـالي الارسـطي فيمـا يخـص مسألة المادة والصورة في محاولة تطويرها لمصلحة اللاهوت، ان المـادة في رايـه لا يمكن ان توجد في معزل عن الصورة، بينما يمكن للصورة ان توجد بـدون مـادة، ومن هنا يهدف الاكويني ان يخلـص الى القـول بـأن الاشـياء الماديـة لا يمكـن ان توجد مستقلة عن الصورة الاسما او الله وان الله صـورة محـضة وماهيـة روحيـة خالصة، اما وحدة المادة فليـست ضـرورية الا للاشـياء الماديـة في الطبيعـة. كمـا يستعير الاكويني من ابن سينا تفرقته بين الماهيـة والوجـود، ان الماهيـة والوجـود متمايزان يتطابقان فقط في الله، اما جميع الاشياء الـتي خلقهـا الله فتتميـز ماهيتهـا Essentia عن وجودها Existentia، ويضع الاكويني الوجود فوق الماهية [3].

---

(1) حلاق، دراسات، 326.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 172.

(3) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 173.

من هذه المفاهيم ينطلق الاكويني ليطور (البراهين) على وجود الله، ان وجود الله عنده لا يتبع من مفهوم الالوهية، بل من حقيقة ان لكل ظاهرة علة (هذا هو البرهان الكسمولوجي على وجود الله).

والعالم عند الاكويني هو العالم الذي يلائم الكنيسة – عالم نهائي، محدود ومغلق نجومة لا تتغير ولا تفنى، تتحرك بفعل المحركات (العاقلة) وبما ان العقل مرتبط بالاحساس، فأن المعرفة لا تتعدى العالم الحسي، اما العالم ما فوق الحسي فليس في متناولنا [1].

ويرى الاكويني ان العالم موجود بذاته – في ذهن الله. والعقل بطريقة ادراكه الموضوعة ملكه اسما من الارادة عند الاكويني، فالارادة لا تذهب ابعد من النزوع الى المعرفة، اما العقل فيملك المعرفة، حتى حرية الاختيار تقوم على الاحكام العقلية، ان هدف النشاط الانساني هو المعرفة، وبلوغ السعادة لا يتم بفعل العقل الارادي بقدر ما هو نتاج للعقل[2].

6- الفارو الطليطلي:

وقام الفارو بنسخ ترجمة ميخائيل اسكوت لكتاب البطروجي في (حركات النجوم) وكتب تعليقات على كتاب ابن رشد في (مادة الارض) وقد اهدى شغله على الكتاب الاخير الى اسقف طليطلة الاب جوديل، الذي جمع بنفسه عدة مخطوطات من اعمال ارسطو وابن سينا وابن رشد قبل سنة 1273م، ومن ثم كلف الاسقف من يقوم بترجمة الاجزاء التي تبحث في علوم الطبيعة من كتاب الشفاء لابن سينا التي لم تترجم.[3]

---

(1) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة، 1 / 174.

(2) جماعة، موجز تاريخ الفلسفة،1 / 174.

(3) بيرنيت، تشالز، "حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في اسبانيا" الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، جـ2، ط2، (بيروت: 1999م)، 1460.

7- ماركوس:

ومن كبار المترجمين ماركوس الذي ترجم بعض مؤلفات جالينوس الطبية المترجمة الى العربية اصلاً، ثم ترجم القرآن الكريم وبعض كتب التوحيد[1].

ويلاحظ من اعمال ماركوس ان هناك واقعاً دينياً وراء اهتمام الاوربين في هذا القرن، فقد ارادت الكنيسة الكاثوليكية ان تحول المسلمين الى المسيحية، وان تربط الكنائس الشرقية بروما بعد توحيدها، فقد ترجم القرآن الكريم والسيرة النبوية بالاضافة الى المعاجم العربية الى اللاتينية وذلك لفهم العربية وتاريخ العرب والاسلام[2].

8- روبرت هرمانوس:

وقد ترجم القرآن الكريم الى اللاتينية تنفيذاً لفكرة بطرس الجليل الذي توصل الى ان القوة المسيحية لا تجدي نفعاً في محاربة الاسلام، وانما ينبغي اللجوء الى المنطق وذلك لفهم الخصم اولاً والاصغاء الى جدله وحجته ثانياً، وبما ان القرآن الكريم هو المرجع الاول لدين المسلمين، فقد وجب على الاوربيين فهمه، ولتحقيق هذا الهدف قام بطرس الجليل بتكليف العالمين روبرت دي رتينس وهرمانوس الالماني بترجمة القرآن الكريم وقد انجز هذا العمل سنة 1143م[3].

وكتب هرمانوس كتاب (البلاغة والشعر) لارسطو، مستعيناً في تأليفه بشرح الفارابي (البلاغة) والتلخيص الذي عمله ابن رشد (للشعر)[4].

---

(1) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 478.
(2) حلاق، دراسات، 326.
(3) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 480.
(4) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 539.

9- رايموندو مرتين:

ولم يكن مجرد الاعجاب بالثقافة العربية دافع الناس الى دراسة كتب المسلمين في كل الحالات، بل اقبل بعضهم على دراستها، التماساً بحجج يقارع بها الاسلام واهله، ومن البديهي ان خصوم الاسلام لابد لهم من تحصيل قدر كاف من العلم به حتى تتسنى لهم منازلته، وانه لابد لتحصيل هذا العلم من معرفة اللغة التي تحمل كتبه.

ومن اولئك الذين حركهم ذلك الدافع الجدلي الى دراسة العربية ريموندو مرتين (1230-1286 م) وكان قساً قطلونياً، فقد اجتهد في تعلم لغة العرب حتى اتقنها، كما يدل على ذلك القاموس اللاتيني العربي الطريف الذي ينسب اليه، كما وضع هذا القس القطلوني كتابه المسمى (خنجر الايمان ضد المسلمين واليهود)، وهو مديح للنصرانية، ويرى بلايو انه خير ما الف الاسبان في العلم الالهي في القرن الثالث عشر فيقول " ولا ينبغي ان تقف في تقديره عندما نجده فيه من عرض كامل للحقيقة الكاثولكية والانتصاف لها من اليهودية والاسلام، بل لابد ان نقدره ككتاب في اللاهوت نقض مؤلفه فيه بمهاره ظاهرة الاراء الفلسفية المتولدة عند دراسة الفلسفة الشرقية، معتمداً في كثير من الاحيان على حجج الغزالي وغيره ممن تصدوا لمجادلة المشائين من فلاسفة الاسلام "[1].

ولو تابعنا سير حركة الترجمة الرسمية خلال القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي وبالاخص بعد معركة العقاب (609هـ/ 1212م) ثم الاستيلاء على اشبيلية وقرطبة بعد قليل، قد منح الاساقفة والملوك النصارى

(1) بالنثا، تاريخ ىالفكر الاندلسي، 540 - 541.

شعوراً عظيماً بالثقة، حيث نرى اسقفاً واحد وملكين ينتجون مخطوطات باسمائهم الخاصة، فقد كتب اسقف طليطلة رود ريغو خيمينث (تاريخ القوط) و (تاريخ العرب)، وكل منهما يعتمد اعتماداً وثيقاً على مصادر عربية، وهنا نجد ايضاً جيمس الفاتح ملك قطلونية الذي كان رجل حرب اكثر منه رجل ثقافة، لكنه كتب سيرة حياة فريدة بلغة قطلونية سماها (سفر الاعمال)[1].

10- الفونسو العاشر (العالم):

وفي عهد الفونسو العاشر الحكيم (650 -683هـ/ 1252-1284م) انتشرت حركة الترجمة من العربية الى الاسبانية، فكان لهذا اثره في قيام اللغة الاسبانية اولاً، ومن ثم تقدم الدراسات العلمية في اسبانيا، وانتقالها الى اوربا ثانياً، كما انشئ الفونسو الحكيم عام (653هـ/ 1272م) جامعة اشبيلية وخصصها لدراسة اللغة العربية واللاتينية [2].

كما برز الفونسو العاشر في تشريعاته القانونية العظيمة، في كتابي (تاريخ اسبانيا) و(تاريخ العالم)، وهناك ما هو اقوى من كل هذا، فهو الذي اختار لغة قشتالة لغة دينية في بلاط مملكته، ولم تكن لغته تلك هي الاسبانية فحسب، بل لقد جعلها تبدو وكأن المؤلفين انفسهم كانوا من الاسبان، فقد سمى كتاب (اية الحكيم) مثلاً Picatrix Hispanu أي (الحكيم الاسباني)[3].

---

(1) برنيت، حركة الترجمة، 2 / 1461.

(2) هونكة، شمس العرب، 136 ؛ بدوي، عبد الرحمن دور العرب في تكوين الفكر الاوربي (بيروت: 1979م)، 10 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 481.

(3) بيرنيت، حركة الترجمة، 2 / 1461.

امر الفونسو بأن يترجم الانجيل الى الاسبانية، وبأن ينقل القرآن الكريم اليها، وكان قد نقل الى اللاتينية بأمر يذرو الجليل في منتصف القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، ان يترجموا له (التلمود) و(القيالة) وبأمره ترجم كتاب (كليلة ودمنة) الى الاسبانية كما ترجمة عشرات من كتب الفلك[1].

وللفونسو الفضل في ترجمة قصتي بونيوم وسر الاسرار الى الاسبانية باسم Poridat de poridades، وقد ادخل في ثنايا تاريخه العام لاسبانية cronica oeneral de tspana، مواد عربية تاريخية واسطورية، كما امر الفونسو بترجمة كتب في العاب شرقية ككتاب الشطرنج، واستخدم الموسيقى الاندلسية في وضع اناشيده طائرة الصيت Las santigas[2].

اما في ميدان التواليف العلمية، فقد جمع في طليطلة نفر من اهل العلم ليصنفوا له كتب في علم الفلك، وقد تمكن هؤلاء العلماء من النهوض والتقدم بالدراسات الفلكية، وكان يأمر بترجمة ما يرى نقله من الكتب العربية خاصة، ويقوم بترتيبها وتنظيمها بنفسه، وخاصة ما يقول منها بنظريات جديدة تعدل مذهب بطليموس في الفلك والجغرافية، وامر الفونسو يصنع الات واجهزة فلكية لم تكن معروفة الى ذلك الحين وهذا ما تجلى بوضوح في مقدمة ما يعرف (بالاوامر الخاصة بكتب النجوم الاربعة) فقد جاء فيها:

" هذا هو كتاب هيئات النجوم الثابتة الكائنة في السماء، مما امر ترجمته من الكلدانية والعربية الى الاسبانية الملك دون الفونسو... بعد ان رتبها الملك المذكور وامر تصنيفها، ثم استبعد منها الاراء التي وجد انه قد تقادم بها العهد او تكررت

(1) هونكة، سمس العرب،136، بدوي، دور العرب، 10.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 574.

في الكتاب، والعبارات التي لم يكن اسلوبها قشتالياً قوياً ووضع محلها عبارات اخرى تفي بالمراد"[1].

11- ريموندو لوليو:

من الذين اهتموا بالدراسات العربية، بدافع ديني ريموند لوليو (632-714هـ/ 1235-1315م) من اهل ميورقة الذي برز في استرجاع الجزائر الشرقية من ايدي المسلمين عام (627هـ/ 1230م)، فقد درس اللغة العربية تسع سنين على يد اسير معلم، ثم نجح في تأسيس معهد لتدريس العربية، وكان يؤمن بالحوار مع المسلمين، ولتحقيق هذا الغرض، ابحر عام (691هـ/ 1292م) الى تونس، من اجل اجراء مناقشة علنية مع علماء المدينة،، حول اوجه الخلاف بين المسيحية والاسلام وقد ادت هذه المناقشة الى طرده، فعاد الى اوربا ثم كرر العودة فثار عليه العوام وقتلوه عام (714هـ/ 1315م)[2].

ان فلاسفة النصارى – الذين اتبعوا مذهب ارسطو – يدينون بالكثر لمترجميه وشراحه من العرب، ويظهر هذا الاثر الاسلامي عند نفر ممن سار في اتجاه الافلاطونية الحديثة من اولئك الفلاسفة النصارى، وابرز مثال لهذا الفريق من بين الاسبان هو ريموندو لوليو الذي لا يرقي شك الى تحقيقه بالعربية وما كتبه اهلها.

وقد بين الاستاذ ريبيرا – والاستاذ اسين من بعد – اعتماد لوليو على كتب المسلمين وخاصة ابن عربي، بصورة لم يعد احد ليستطيع بعدها ان يؤكد،

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 575.

(2) يونغ، العرب واوربا، 14 ؛ السامرائي واخرون، تاريخ العرب، 481.

وكان الناس ينسبونه الى هذا الصوفي النصراني الميورقي من ابتداع مذهب الاستشراق[1].

وتتجلى في كتابات لوليو رقة ظاهرة المسلمين، تولدت من غير شك عن معاناة قراءة الكتب العربية، وكان يرمي الى ان ينقل الى النصرانية، مما جرى عليه المسلمين من تقاليد دينية، فداب على استهلاك رسائله باسم المسيح (لان المسلمين يستهلكون كتبهم باسم محمد (ﷺ) وقال بفصل النساء عن الرجال في الكنائس، وهو يمتدح المسلمين اخلاقهم لدينهم، واراد ان تتلى اسماء الله في الكنائس، كما يرتل المسلمون القرآن في المساجد وهو يقرر في كتابه (بلا نكرنا) انه الف (كتاب الصديق والمحبوب) على طريقة الصوفية، ولا يبعد ان يكون قد الفه على نهج (ترجمان الاشواق) لابن عربي[2].

وقد عرف لوليو عدد كبير من صوفية المسلمين: كابن سبعين وابن هود المتقشف المفكر عن ذنوبه والششتري الوادي اشي من كبار الزجالين والوشاحين، يتغنى الصوفية باشواقه في ازجاله وموشحاته، وابو مدين والعفيف التلمساني وغيرهم، اما الصوفي الذي تعلق به تعلقاً شديداً فهو محي الدين بن عربي[3].

يلتقي لوليو مع محي الدين بن عربي في التعاليم الاساسية لمذهبهما، فالعلم عند كلهما واحد وهدفه البحث عن الواحد، والعلوم تدرك عن طريق الايمان، او عن طريق العقل، وعندما يعجز التفكير النظري عن الوصول الى كهنها، يكشف الله عن كنوزهما لعباده عن طريق الاستشراق، اذ ان كثير من

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 543.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 543 – 544.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 544.

الاشياء انما توجد من الناحية الاخرى من جيل المعرفة الانسانية كما قال بروكلس وافلاطون من قبله[1].

ويوجز الاستاذ آيسن خصائص مذهب لوليو بقوله: "انه يتصور البساطة المطلقة للذات الالهية في صوره مماثلة لتلك التي ينسبها المسلمون الى انباذقليس الزائف، اذ انه يرى ان الله هو موجود الفرد، وانه الازلي لا بداية له، الباقي لا آخر له، لا تحديد لذاته ام طبيعته، اما كمالاته او صفاته التي يسميها لوليو مقامات، فمرتبطة بذاته ارتباطاً وثيقاً على نحو لا يمكن معه اطلاقاً تصور كثرة عددية في هذه الصفات، وسبب تنزيه التفرد الالهي على هذا النحو فهو لا ندرك حقيقته ولا يمكن التعبير عنها، وكل ما يمكن في شأنه هو تصور ذاته تصوراً جزئياً على وجه التقريب، وذلك عن طريق ما اودع في مخلوقاته من صفات الكمال، لان هذه الصفات انما هي صورة من الحظرات الالهية "[2].

ويرى لوليو ان الرمز الى الذات الالهية بشيء، لا يصلح لان الرمز لا تناسب الذات الالهيه، ولكن (النور) هو اقل الصور الرمزية المعبرة عن كمالات الله في عدم المطابقة للالوهية، ويرى ان كل ماهو موجود – عدا الله – اساسه (مادة روحية) مشتركة بين الملائكة والاجسام. اما تعدد الصور، وخاصة فيما يتصل بالبشر، فيرى لوليو كذلك انه امر بديهي، وهو يرد اصل العالم الى الحب والجود الالهيين، وان الله خلق الكون ليكون مظهراً خارجياً (اضافياً) لحظرته[3] ولم يستعمل اصطلاح المقامات في هذا المعنى، اذ ان هذا الاستعمال هو في

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 544.
(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي،545 -546.
(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 546.

الحقيقة تجريد لاسماء الله يستعمله ابن عربي على نحو اصطلاحي خاص به، ويتفق لوليو وابن عربي في القول بمطابقة المقامات بعضها بعض، ويريان انها العلل والمثل الوافية لسائر المخلوقات التي تعد تحقيقاً مشخصاً لها[1].

وهنا لابد من ذكر حقيقة ايجابية تؤيدها نصوص من كلام لوليو نفسه: هي ان لوليو لم يكن يعرف اللاتينية، وانه لم يكن يعرف الا القطلونية والعربية وعليه فأنه اخذ عن الكتب العربية التي الفها الصوفية كابن عربي والتي نجد فيها هذه النظريات نفسها بالنص[2].

ويرفض لوليو نظرية الشكل الثنائي للحقيقة وهناك حقيقة واحدة وطريقة واحدة للوصول اليها، والمعرفة يجب ان تنطلق من مبادئ معترف بها من قبل الجميع، كما نبه بأن هناك طريقة للتأليف بين المبادئ او المفاهيم الاساسية تعطي نتائج صحيحة دوماً، فأذا عرفنا قانون التأليف فأن النتائج الصحيحة تصدر اوتوماتيكياً. وقد جعلت هذه الفكرة من لوليو رائداً متقدماً للمنطق الذي يحل القضايا بمساعدة الآلات المنطقية.

جـ قمة التأثير العربي الاسلامي:

بدأ هذا العصر من منتصف القرن السابع / الثالث عشر الميلادي، وحتى منتصف القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، بقبول كل ما هو عربي، والنظر اليه باعتباره الحجة النهائية، وبذلك اخذت الجامعات الاوربية تتغذى على الكتب العربية العلمية التي ظلت وحدها مادة التدريس فيها[3].

---

(1) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 546.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 546.

(3) الرافعي، مصطفى، حضارة العرب، (بيروت: 1978م)، 16.

وبدأت تظهر خلال هذه العصور اثار الثقافة العربية الاسلامية بصورة واضحة، حتى اصبح لفظ (مستعرب) شرفاً بالنسبة للاوربين، وكان الاساتذة اللاتين يتشبهون بالعرب فلبسوا العباءة العربية في اثناء القائهم لدروسهم في المدارس والجامعات، ومن هنا نشأ تقليد الروب الجامعي، وبذلك اتصف هذا العصر بالقبول الاعمى من كل علماء هذه الفترة ما هو عربي والنظر اليه باعتباره الحجة النهائية[1].

كانت حركة الاستعراب على اشدها، فقد ظهر عدد غير قليل من العلماء الذين اكبوا على علوم العرب واستوعبوها استيعاباً تاماً، واخذوا يؤلفون في الطب والرياضيات والكيماء والبصريات والفلك وغير ذلك، فتكون الى جانب مجموعة الكتب المترجمة مجموعة اخرى من كتب المؤلفين الغربيين، على ان المادة التي اشتملت عليها كتب هؤلاء المؤلفين اللاتين كانت مستنقاة في المقام الاول من كتب العرب، وكانت هذه الكتب التي الفت مع كتب العرب تؤلف مجموعة الكتب التعليمية في مختلف جامعات اوربا التي تكاثر عددها في هذا العصر.

كما استفاد الاوربيون من بعض التقاليد العلمية والاجتماعية لدى العرب المسلمين، ومنها تأثر الجامعات الاوربية بتقاليد الجامعات العربية، ولاسيما الكائنة في الاندلس، كلبس الاردية الخاصة بالاساتذة، وتخصيص اردية للطلبة حسب جنسياتهم تسهلاً لاستيعابهم في الجامعة وطبيعة اجازات التدريس، ويرى بعض العلماء ان كلمة (بكالوريوس اللاتينية) ليست الا تحريفاً للعبارة العربية (بحق الرواية)، تعني الحق في التعليم بأذن من الاستاذ[2]. كما تأثر

(1) رضا، العرب في الاندلس، 214 -215.
(2) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 484.

روجر الثاني ملك صقلية بتقاليد البلاط العبيدي بمصر، فكان يظهر في المناسبات وعليه عباءة عربية فاخرة مطرزة بالكتابات الكوفية[1].

كانت شروح ابن رشد لكتب ارسطو الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة ارسطو انها كانت تطبع من كتب ارسطو نفسها، حتى ان وليم اكرز (ت: 673هـ/ 1231م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي الفها البابا غريغوريوس التاسع لتهذيب كتب ارسطو، اعتمد على كتاب ما وراء الطبيعة لارسطو وعلى شرحه لابن رشد، وقد نقلت كتب ابن رشد الى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية وحدها اكثر من خمسين مرة.

ولقد اقتبس الغرب الاوربي فلسفة ابن رشد بكاملها وكان من حسناتها ان حلت عقال الفكر الاوربي وفتحت امامه باب البحث والمنافسة، وخصوصاً بما حملت معها من اراء مادية وطبيعية وشمولية، وهكذا نشأ بينهم مذهب الرشدية للاخذ بالعقل عند البحث وترك الاعتماد على الروايات الدينية[2].

(1) خلف، جوانب، 203 ؛ اليوزبكي، دراسات، 404.

(2) فروخ، عبقرية العرب، 114.

المبحث الثالث
ميادين التأثير الفكري

لقد كان للعلوم الصرفة العربية الاسلامية تأثير كبير على الحضارة الانسانية وبالذات في اوربا، ولا يقل تأثيرهما عن العلوم الدينية والانسانية، فقد كان العرب المسلمون اول من وجه الاوربيون الى العناية بالبحث العلمي الصحيح واعتماد المنهج التجريبي، وممن اخذ لذلك روجر بيكون وفرنسيس بيكون وجامعة دارو، وقاد ذلك اوربا الى الحركة العلمية الحديثة[1].

كما تأثر الاوربيون بالامانة العلمية التي اكد عليها العالم العربي ابن الهيثم بقوله: " اذا وجدت كلاماً حسناً لغيرك، فلا تنسبه لنفسك واكتفي باستفادتك "[2].

3ـ العلوم الفلسفية:

لم يقتصر تأثير اوربا بالفكر العربي على العلوم العربية التجريبية والتطبيقية بل تعداها الى العلوم الفلسفية والفكرية، فكان اثر المسلمين في التفكر الفلسفي لاوربا عظيماً حتى قال ترند: ان اعظم ما خلفه المسلمون للفكر الاوربي هو اعمال فلاسفتهم[3] حينما عرفت اوربا في القرنين السادس والسابع الهجري / الثاني عشر والثالث عشر الميلادي مؤلفات ارسطو واجزاء من فلسفة افلوطين ومعالم من فلسفة افلاطون، وذلك بفضل معاهد الترجمة في طليطلة

(1) اليوزبكي، دراسات، 411.
(2) اليوزبكي، دراسات، 411.
(3) عاشور، حضارة، 275.

برعاية رئيس الاساقفة ريمون، الذي نجح في مهمته، ولم يقتصر النقل على مؤلفات علماء العرب كالرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد، بل تعداها الى كتب اليونان التي ترجمها العرب ككتاب جالينوس وابقراط وافلاطون وارسطو واقليدس وارخميدس وبطليموس[1].

قام المترجمون بترجمة كتاب البرهان في المنطق لارسطو كما ترجموا كتاب الخير المحض المنسوب لارسطو[2] كما ترجم يوحنا الاسباني منطق ابن سينا كما ترجموا مقاصد الفلاسفة للامام الغزالي[3] وبما ان الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً قدر الامكان، وخصوصاً فلسفة ارسطو، فقد كان اثره في اتجاه الفكر الاوربي كبيراً، ان الاوربيين لا يزالون يهتمون بالفارابي الى اليوم، وقد نقلت كتبه الى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام 1638م[4].

اما فلاسفة العصور الوسطى الذين تأثروا بفلسفة الفارابي فكثار، حسبك ان تعلم منهم الراهب الفرنسي الدومنيكي فنسانده بوفيه المتوفي عام (663هـ/ 1264م) الذي ضم اجزاء من فلسفة الفارابي برمتها الى كتابة. اما البرت الكبير، كان من كبار فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى فلم يستطع ان يعرض فلسفة ارسطو بأحسن ما عرضها الفارابي ولذلك لم يجد بد من ان يقتفي اثر الفارابي في عرض فلسفة ارسطو.

---

(1) الرافعي، حضارة العرب، 15.

(2) الرافعي، حضارة العرب، 16.

(3) عاشور، حضارة، 275.

(4) فروخ، عبقرية العرب، 95.

ويظهر اثر الفارابي في فرنسا على اشده، فأن رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر الميلادي ان يوفقوا بين فلسفتي افلاطون وارسطوا كما فعل الفارابي قبلهم بثلاثمائة سنة[1].

اما ابن سينا فقد كان اثره في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى عظيم الشأن، حتى انه اعتبر في المقام كأرسطو تماماً، وربما ان ابن سينا نفسه قد اقتفى في اكثر فلسفته اثار الفارابي، فأن جميع الذين تأثروا بالفارابي من الاوربيين تأثروا بأبن سينا.

على ان هناك نفر تأثروا بأبن سينا خاصة، فقد تأثر به اسكندر الهالي الانكليزي (ت: 1245م) وكذلك توماس اليوركي الانكليزي ايضاً (ت: 1260م) الذي كتب في الالهيات حسب رأي ارسطو متأثراً بأبن سينا، قبل ان يتم البرت الكبير شرح الهيات ارسطو وقبل ان يبدأ القديس توما بشرحها، وادرك روجر بيكون ان ارسطو اخطأ في امور معلومة فخلع عن نفسه الثقة به، وبذلك اعتمد في توضيح اراء ارسطو على ابن سينا[2].

وترجع قيمة ابي الوليد محمد بن احمد بن رشد (ت: 595هـ/ 1198م) الحقيقية الى تلك الهزة التي احدثتها فلسفته في التفكير الانساني، لقد شرح ابن رشد فلسفة ارسطو يوم لم يكن احد في اوربا يستطيع فهمها، حتى عرف من اجل ذلك في اوربا باسم (الشارح) لكتب ارسطو، وقد قال عنه دانتي (ت: 663هـ/ 1321م) في الكوميديا الالهية "ابن رشد أي شارح عظيم هو".

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 96.

(2) فروخ، عبقرية العرب،99.

كانت شروح ابن رشد لكتب ارسطو الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة ارسطو، حتى انها كانت تطبع مع كتب ارسطو نفسها، وان وليم اكرز (ت: 673هـ/ 1231م) فقيه باريس، وعضو اللجنة التي الفها البابا غريغوريوس التاسع لتهذيب كتب ارسطو اعتمدت على كتاب ماوراء الطبيعة لارسطو وعلى شرحه لابن رشد، وقد نقلت كتب ابن رشد الى العبرية واللاتينية، وطبعت في البندقية وحدها اكثر من خمسين مرة[1].

وكان لفلسفة ابن سينا وخاصة في الاهياته تأثير كبير في الفكر الفلسفي الاوربي، فمن التعابير التي اقتبسها الغرب الاوربي من ابن سينا (المقولات) التي اخذها البرت الكبير احد كبار رجال الديني المسيحي[2].

وقد تأثر شيخ المترجمين الاوربيين عنصالغة بآراء فلاسفة الاسلام، ففي كتبه تلحظ فيه اثر الفلسفة الاسلامية، ومن اشهر كتبه التي يلاحظ فيها تأثير ابن سينا وابن جبرول هي كتب (صدور العالم – في خلود النفس –في التوحيد)[3]. واستوحى دي نوقد قصته (روبنسون كروزو) من رسالة حي بن يقضان لابي بكر بن طفيل التي ترجمت الى اللاتينية[4].

نقلت كتب الغزالي وخصوصاً (احياء علوم الدين) الى اللاتينية قبل عام (545هـ/ 1150م) أي بعد ان توفى الغزالي بأقل من اربعين سنة، فاعجب به الفلاسفة اليهود والنصارى، فاقتبس منه ابو الفرج بن العبري (ت: 685هـ/

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 114.

(2) اليوزبكي، دراسات، 400.

(3) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 480 ؛ اليوزبكي، دراسات، 399.

(4) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 180.

1286م) في (كتاب الحمامة) في الاخلاق. وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في (كتاب الهداية الى فرائض القلوب) الذي الفه بالعربية فيما قيل، وهذا مستغرب، وكذلك اعتمد عليه البرت الكبير والقديس توما وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى[1].

وقد نقل الفيلسوف العبري موسى بن يوشع المعروف في اوربا بموسى التربوني فلسفة ابن باجة في اواخر القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، ولاشك ان فلسفة ابن باجة وصلت الى الاوربيين عن غير طريق موسى هذا، حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوفي الكنيسة في العصور الوسطى، البرت الكبير على الاخص والقديس توما الاكويني، الذي لم يستطع الا ان يتأثر به، كذلك اثر ابن باجة في بوتيوس داسيا، الذي قال بأن الانسان يبلغ السعادة من طريق الاحاطة بالحقائق العلمية، وسكت عما وراء ذلك[2]، وقام ادورد بوكوك بنقل قصة حي ابن يقظان الى العبرية، فطبعت في اكسفورد عام 1671م.

واما اثر هذه القصة فكان عظيماً، تأثر بها اكبر فلاسفة اليهود موسى بن ميمون المتوفي عام 1204م ولم يستطع القديس توما ان يتحرر من تأثيرها، وكان من اثر اراء ابن طفيل فيها ان حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة، وان حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة والمذهب الكاثوليكي، مع ان ابن طفيل لم يقل ان الدين موافق للفلسفة بل قال: ان الدين والفلسفة طريقان مختلفان، يعمل الانسان العاقل الفائق الفطرة بهما الى غاية واحدة[3].

(1) فروخ، عبقرية العرب، 102.

(2) فروخ، عبقرية العرب، 112.

(3) فروخ، عبقرية العرب، 113.

اما ابن رشد فقد كان له التأثير الكبير في الفكر الاوربي من خلال رؤيته ان للحركة بأنها خالدة، ولكل حركة سبب، وانه لا زمن بلا حركة، وانه لا يمكن التصور ان للحركة بداية او نهاية، ويرى كذلك ان وجود المعرفة، وتحقيقها قبل الرسل لا يمنع تفسيرها ولا يتعارض مع العقيدة الدينية، وقد اثرت افكاره على فردريك الثاني ملك النورمان لتجاوبها مع ميوله، ومن بين من اخذ بآراء ابن رشد البرت الكبير وخاصة القول بصدور العقول بعضها على بعض، والقول بتأثير الكائنات العليا على العقل الانساني ووجود عقل واحد لجميع البشر، وهواساس القول بالنفس الواحد(1).

في نهاية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي بدأ التراثان العربيان المشائي والفلوطيني المحدث، يشقان طريقهما في اوربا الغربية عن طريق نقل التراث العربي الى الغرب اللاتيني، الدور نفسه الذي لعبه السريان في نقل التراث اليوناني الى العرب.

ان ترجمة كتب ابن سينا وابن رشد الى اللاتينية،ساقت اللاهوتية المسيحية الى المعرفة اليونانية التي بقيت مطموسة في الغرب منذ زمن (بيوثيوس)، وان اعادة اكتشاف ارسطو من قبل القديس (توما الاكويني) وسيده (البرت الكبير، يعود ذلك بشكل رئيس لتلك الترجمات التي شكلت ثوره فكرية في المجتمع الاوربي(2).

لقد انجبت الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين: البرت الكبير والقديس توما الاكويني، كلاهما تأثراً بابن سينا كثيراً، فالبرت الكبير قلده

---

(1) اليوزبكي، دراسات، 399.

(2) فخري، الفلسفة والتاريخ، 11.

في التأليف فجمع علوم ارسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا، ولما جاء القديس توما بخمسة ادلة على وجود الله سلك فيها لاول مرة في تاريخ المسيحية مسلك ارسطو معتمداً على اراء ابن سينا في سياقتها وكذلك قلده القديس توما في القول بتعدد اشخاص الملائكة، وبأنهم مفارقون للمادة.

وتأثر متي الاكو الاسبارطي الذي اصبح كردينالاً عام 1291 وتوفي عام 1302م بنظرية الفيض عند ابن سينا وكذلك ديترش الفرايبورغي (ت: بعد 1310) الذي رأى ان خلق العالم لا يمكن ان يكون عمل غير الله، وان نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم، ولكنها تشمله ما دامت الاسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل الابأثر من الاسباب الاولى الحقيقية الصادرة عن الالوهية، وكذلك وافق ديترش ابن سينا بأن العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس، وان صلته بالنفس، كصلة القلب بالجسم الحيواني، وخالف بذلك القديس توما[1].

وفي منتصف القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، حين شعر القديس توما بالحاجة للاطلاع على كتابات ارسطو على نحو مباشر اكثر، اصدر امره الى وليم الموريكي لترجمة مؤلفات ارسطو من اليونانية مباشرة، وبناء على هذة الترجمات كتب القديس توما تعليقات مسهبة ليس في عمقها نظير، الا تلك التعليقات العظيمة لابن رشد.

وفي القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي نجد الاسكندر الهالي وجيرمو الاوفرني ينقلان آراء عن ابن رشد ويشيران الى ذلك وبذلك يقول اسين بلاثيوس "ان كتابات هذين المؤلفين ينبغي ان تدرس على ضوء اراء من اتبع طريق الافلاطونية الحديثة من مفكري الغرب"[2].

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 99.

(2) باالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 368.

كما اخذ البرتوس الاكبر بعض اراء ابن رشد، مثل القول بصدور العقول بعضها عن بعض، والقول بتأثير الكائنات العليا على العقل الانساني، ومن ذلك ايضاً اراء ابن رشد، عن العلاقة بين العقل الفعال والعقل المستفاد.

اما القديس توما الاكويني، فقد كان اشد خصوم مذهب ابن رشد ولكن يمكن اعتباره في نفس الوقت تلميذاً له في المنهج، بل في طريقة التأليف، وقد اثبت بلاثيوس، اعتماد القديس توما على ابن رشد في المسألة التي يمكن ان تعتبر منتهى ما تصل اليه علوم اللاهوت، أي في التوفيق بين الدين والفلسفة[1].

وهكذا نجد ان شروح ابن رشد على مذهب ارسطو تجد قبولاً في مدارس الفكر النصراني، بدأت تتكون في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي بصورة اسطورية اخرى لابن رشد، نراه فيها خارجاً عن الدين، ينسب اليه كتاب لم يره احد، وان كان الكلام عنه على كل لسان، وزعموا ان ابن رشد تحدث في هذا الكتاب بنظرية (الدجالين الثلاثة) التي تقول ببطلان الاديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والاسلام جميعاً، وتعزم انها من وضع اصحابها وينسب اليه كذلك نظرية القول بحقيقتين، احدهما بحقيقة دينية والاخرى الحقيقة الفلسفية، وانه قال انهما متناقضتان فيما بينها، ولكن كل منها صحيحة[2] ويقول بلاثيوس: ان ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذا ابداً، بل هو على العكس من ذلك حاول ان يوفق بين الدين والعقل. اما القول بالحقيقتين فيمكن ان يؤخذ من اراء محيي الدين بن عربي وانها لابد ان تكون قد انتقلت الى سيجر واتباعه عن طريقة او عن طريق فلاسفة الافلاطونية الحديثة[3].

---

(1) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 215.

(2) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 369.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 369.

كان للفيلسوف الصوفي محيي الدين بن عربي اثره في تفكير النساك المتصوفين المسيحيين الذين ظهروا بعده وقد حببه اليهم قولاً له يوحد فيه الاديان:

عقد الخلائف في الاله عقائداً   وانا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وقوله ايضاً:

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبي   اذا لم يكن ديني الى دينه دان

فاصبح قلبي قائلاً كل صورة   فمرعى الغزلان ودير الرهبان

وبيتاً لاوثان وكعبه طائف   والواح توراة ومصحف قرآن

ادين بدين الحب اني توجهت   ركائبه فالحب ديني وايماني[1]

ويرى الكثيرون ان (جوهان اكهارت) الالماني واول الفلاسفة المتصوفين في الغرب قد تأثر بابن عربي ونادى بأرائه، كما تأثر به رايموند لول) الفيلسوف الاسباني الذي اخذ عنه اسماء الله مائه، وهو الشئ لم تعرفه المسيحية من قبل.

وممن تأثر به ايضاً (دانتي). ومن اجل الكتب التي الفت اعتماداً على تفكيره كتاب المستعرب الاسباني ايسن بلاثيوس الذي عنوانه: (الاسلام المتنصر)[2].

كما تأثر بابن العلاء المعري (ت: 449هـ/ 1063م) المفكر والفيلسوف العربي، عدد كبير من المفكرين والفلاسفة الغربيين، اذا كان ابو العلاء يمجد

(1) الصبحي، أثر العرب، 56-57.

(2) عبد البديع، الاسلام في اسبانيا، 63 ؛ الصبحي، أثر العرب، 57.

العقل والحكمة في كل شي ودعاه هذا الى الشك في كل شيء، ويذهب الكثيرون الى انه المؤسس الحقيقي لفلسفة الشك التي دعا اليها في العصور الحديثة ديكارت، اذا كان الشك في رايه السبيل الى اليقين، وقد تأثر بمذهبه الفيلسوف الالماني (شوتهور) اذا اتفقت ارائهما تماماً بل تطابقت، فالحياة عند كليهما: شر كلها والانسان تعس اذا تزوج... تعس اذا لم يتزوج[1].

أ- الرشدية والفكر اليهودي:

اخذ اليهود شروح ابن رشد وترجموها الى العبرية وعملوا منها ملخصات في هذه اللغة، وكانت هذه الترجمات والمختصرات العماد الاكبر الذي بنى عليه العلم العبري، ابتداء من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي وما يؤكد ذلك ما نجده عند موسى بن ميمون من محاولة التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة الموسوية في كتابه (دلالة الحائرين) [2] متبعاً اثار الفيلسوف ابن رشد، وينطبق هذا على كل من خلفته المدرسة الميمونية، وعلى المترجمين والمصنفين من اليهود، الذي تجلى نشاطهم في القرنين السادس والسابع الهجريين / الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وخاصة اسرة طبون، ويهود المدرسة الابروفنسية في لونيل، ويصدق ايضاً على صموئيل بن مسلم ولفي بن جرسون، بل هو يصدق على من ظهر منهم في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي الذي فتر فيه نشاط اليهود العلمي وفترة همتهم في الترجمة، فقد ظلت كتابات ابن رشد مصدر الهامهم وقبس مفكروهم الذين ظهرو ا في ذلك القرن [3].

---

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 446.

(2) الخضري، اثر ابن رشد، 12 ؛ الجعفري، فلسفة بن رشد، 215.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 367.

ب- الرشدية والفكر المسيحي:

اثر ابن رشد في فكر النصرانية اعظم من اثره في الفكر اليهودي، فقد كانت مدرسة مترجمي طليطلة، هي المركز الذي انتقلت عن طريقه الفلسفة العربية الى اوربا، وفيها اتم ميخائيل الاسكتلندي ترجمة كتب ابن رشد الى اللاتينية، ويبدو ان ميخائيل هذا كان اول من عرف علماء الامم اللاتينية بابن رشد، وفي طليطلة ايضاً شرع هرمان الالماني في نقل مؤلفات فيلسوف قرطبة الى اللاتينية مرة اخرى، ثم اننا نجد اراء لابن رشد نشرها موريس الاسباني، كما نجد الاسكندر الهالي وجيرمو الاقرني ينقلان اراء عن ابن رشد، ويقول اسين بلاثيوس ان الكتابات التي كانت تصاحبها تعليقات ابن رشد في اغلب الاحيان، اعيدت طباعتها مؤخراً في المانيا وفي الولايات المتحدة [1].

وهكذا اعتمد علماء الغرب الاوربي، كروجر بيكن وليونارد اليتري، وسان توما والبرت الكبير، على الفكر العربي الاسلامي، وهذان الاخيران مدينان لكل منهما قيمته العلمية لابن سينا وابن رشد، وقد اوضح هذه الحقيقة واعلنها المسيورينان بقوله: " ان البرت الكبير مدين لابن سينا، وسان توما مدين في فلسفته لابن رشد " [2] وعقب رينان على ذلك بقوله: " القى ارسطو على كتاب الكون نظرة صائبة، مفسره، وشرح غامضها، ثم جاء ابن رشد، فالقى على فلسفة ارسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها " [3]. وبذلك يقول جيون على ابن رشد، انه ينسب الى اوربا والغربي، اكثر من انتسابه الى المشرق والفكر الاسلامي [4].

(1) فخري، الفلسفة والتاريخ،113.
(2) الرافعي، حضارة العرب، 16.
(3) عاشور، حضارة، 275.
(4) عاشور، حضارة، 278.

الرشدية:

ان اراء ابن رشد خالفت تعاليم الكنيسة، ولذلك احدثت هياجاً عاماً في الغرب الاوربي، وسرعان ما ظهرت نقمت الكنيسة على ارسطو وابن رشد، فاصدرت عدة قرارات في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، بتحريم تعلم ارائهما وتبادلها، مع توقيع قرار الحرمان ضد كل فرد يردد فلسفة هذا او ذاك، على ان هذا الخط لم يحل دون انتشار فلسفة ابن رشد واراءه في البلاد الغربية، فاستمرت تدرس اراءه في الجامعات الاوربية [1] ونجاحه في ايطاليا في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ويكفي ان دانتي وضع ابن رشد في قائمة الفلاسفة العظام الذين يفخر بهم التاريخ.

كان ابن رشد الحجة البالغة للفلسفة في الجامعات الاوربية، ولاسيما الجامعات الايطالية مثل بارو وبولونيا، والتي جنت ثمار المعرفة الفلسفية لابن رشد، متحدية بذلك الكنيسة وقد استمتعت الفلسفة الرشدية بقيمة مجدها على نحو خاص في عام (906هـ/ 1500م)، حينما كانت احد العوامل الفكرية التي شكلت خلفية فكرية لاعمال غاليلو (ت: 1052هـ/ 1642م)، وبداية لظهور العلوم الادبية الحديثة [2].

وفي قريب استحوذت فلسفة ابن رشد على حيز كثير في فكر اساتذة جامعة باريس، وظلت فلسفة ابن رشد والكاثوليكية المعادية لها تتخذان من جامعة باريس ميداناً لاقتتالهما جيلاً من الزمن، وفي القرن التاسع الهجري / الخامس عشر ميلادي، امر الملك لويس الحادي عشر في مرسومه سنة (879هـ/

(1) سالم، تاريخ المسلمين، 233، الجعفري، فلسفة ابن رشد، 216.
(2) مظهر، اثر العرب، 70 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 221.

1474م) بتدريس مذهب ارسطو وشارحه ابن رشد في جامعة باريس، وذلك اثر محاولته تنظيم التعلم في فرنسا[1].

وفي القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي حدث تحول كبير لصالح ابن رشد ويعود الفضل الى مجموعة من الاساتذة في الجامعات الايطالية منهم نيفوس، الذي يعد من رؤساء المدرسة الرشدية، وهو تلميذ فرنياس، الذي ايد نظرية وحدة العقل مما ادى ان يتهم بالظلال الضار[2]. وقد أيد نيفوس استاذه فرنياس في وحدة العقل في رسالته (العقل والشياطين) كما اتخذت شروحه على كتب (جوهر الاجرام) و(سعادة النفس) و(تهافت التهافت) مكاناً بارزاً في الثقافة الاوربية[3].

واشتهر من هؤلاء الاساتذة ايضاً مارك انطوان زيمار، بما بذل من جهود حول نصوص ابن رشد، واصبحت مؤلفاته حلول لمتناقضات بين ارسطو وابن رشد و (الكشافات) و(الهوامش) و(التحليلات) جزء لا يتجزء من طبقات ابن رشد[4].

ويعد شيزار كريموتيني، اخر ممثل صريح للرشدية في جامعة بارو، فقد انتفع كثير في محاضراته من نصوص ابن رشد، والتزم قسم من الاراء التي تنسب اليه مثل " ان وجود الله لا يمكن ان يثبت بغير اعتبار حركة السماء الطبيعية "، لكنه كان ينتقد بشدة علم النفس الرشدي، كذلك لا يقبل نظرية وحدة العقل

(1) الجعفري، فلسفة ابن رشد، 221-222.

(2) ونيان، ارنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: 1957م) 358 ؛ الجعفري، فلسفة ابن رشد، 223.

(3) الخضري، زينب محمود، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (القاهرة: 1983م)، 87.

(4) رينان، ابن رشد والرشدية، 378 ؛ الخضيري، اثر ابن رشد، 87.

وان كان يعترف "بأنه يجب ان يبحث عن الخلود في النوع لا في الفرد، والفعل الفعال هو الله نفسه "[1] وبعد وفاة كريموتيني سنة 1631 انتهى نفوذ الفلسفة الرشدية في ايطاليا.

2. العلوم الطبية:

بالنسبة للعلوم الطبية والصيدلانية، نجد ان الطب العربي الاسلامي لا تكمن اهميته بأعتمادها على اصالته، بل على كونه حلقة الوصل بين عصر اليونان وعصر النهضة في اوربا، كما انه كان المورد الوحيد للمعرفة في اوربا خلال العصور الوسطى[2].

كانت اوربا تجهل كل شيء في الطب والعلاج الصحيح وتحرم عليها، ولما وجدت مشاعل الطب العربي في الاندلس يبدد ظلام الجهل وتنشر بين ربوعها نوعاً من الوعي الطبي، اقبل الناس عليه، فعالجوا مرضاهم، وافادوا من تقدم العرب الطبي وبدأت الوفود تتابع من مختلف انحاء اوربا حاملة مرضاهم، وتنشد علاجها او ملتمسة نوع من الدواء يضع حداً لآلامهم[3].

وقد تم اول اتصال علمي نظامي بين الطب العربي المتمثل في مدرسة القيروان وجامعة سالون، التي بدأت عملها في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وعملت على تعلم الطب العربي للاوربيين بطريقة منهجية، مع ترجمة اهم الكتب العلمية بالطب والصيدلة الى اللاتينية[4].

---

(1) رينان، ابن رشد الرشدية، 410.

(2) اليوزبكي، دراسات، 413.

(3) الصبحي، اثر العرب، 32.

(4) الكعاك، عثمان، الحضارة العربية في حوض البحر المتوسط، (القاهرة: 1965م)، 16؛ اليوزبكي، دراسات، 413.

ثم بدأ الطلاب يفدون الى جامعات الاندلس ينهلون من علومها، وفي مقدمتها الطب، واخذ يترجمون امهات الكتب الطبية العربية الى اللاتينية للبارزين من الاطباء أمثال الرازي وابن سينا وابي القاسم الفرضي واشهر جراحي العرب وغيرهم، وكانت مؤلفاتهم المراجع الوحيدة لطلاب الجامعات الاوربية التي ظلت تعتمد على كتب العرب وموسوعاتهم الطبية، وكان في مقدمة الكتب التي ترجمت كتاب (الحاوي في علم التداوي) لأبي بكر الرازي الذي يقع في ثلاثين مجلد و (المنصوري) الذي قسمه الرازي الى عشرة اقسام، بحث في كل منها في قطاع معين من قطاعات الطب كالتشريح والامزجة والاغذية والادوية والامراض والحمى وغيرها، كما ترجم الاوربيون كتاب اخر للرازي في طب الاطفال كما ترجمت كتبه الى الانكليزية بواسطة الجامعات البريطانية حتى اوائل القرن العاشر الهجري / السادس عشر ميلادي[1] كما ترجمت كتبه الى الفرنسية فقد كان كتاب الحاوي احد الكتب التسعة التي تتكون منها مفردات الكلية الطبية في باريس عام 1395م، وعندما اراد لويس الحادي عشر استنساخه اضطر الى دفع مبلغ كبير من الذهب والفضة مقابل استعارته[2].

اما ابن سينا فهو اشهر اطباء العرب وابعدهم اثراً ذلك انه ترك 99 مؤلفاً في مختلف علوم المعرفة اشهرها كتاب (القانون) الذي اعتبره الاوربيون خير ما انتجته القريحة العربية الاسلامية، اما المؤلف الطبي الاخر فهو كتاب (الادوية القلبية) الذي لم ينشر وتوجد نسخة منه في مكتبة المتحف البريطاني[3].

---

(1) الصبحي، اثر العرب، 32.

(2) هونكة، شمس العرب، 243 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 482.

(3) الصبحي، اثر العرب، 33.

وما قيل عن هذه الكتب يقال كذلك عن كتاب (التصريف لمن عجز عن التأليف) لأبي القاسم خلف بن عباس القرطبي (ت: 427هـ/ 1035م) الذي استمر مدة خمسة قرون العمدة في الامور الجراحية في اوربا، وقد ترجم الى العبرية واللاتينية عدت مرات[1].

كما تم طبع كتابه (الآلات الجراحية) بما فيه من رسوم واشكال توضيحية تبين طريقة استعماله[2].

وذاعت شهرة كتاب الجراحة بسرعة في اوربا والعالم الاسلامي، وترجم في وقت مبكر الى اللاتينية والبروفنسالية والعبرية، ففي النصف الثاني من القرن السادس الهجري / الثاني عشر ميلادي، ترجم الكتاب الى اللاتينية في مدينة طليطلة جرارد الكريموني (ت: 1187م)، وكان تأثيره على الجراحين الايطاليين والفرنسيين، واحتل الكتاب المكانة اللائق به لقرون عديدة كمرجع عن الجراحة في الجامعات الطبية الاوربية[3].

وقام الجراح الفرنسي جاي دي شولياك في عام 1363م بجعل الترجمة اللاتينية لكتاب الزهراوي في الجراحة ملحقاً لأحد مؤلفاته، وقد وضع شولياك ابو القاسم الزهراوي في مرتبة ابقراط وجالينوس[4].

وفي القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، ظهرت لكتاب الزهراوي في الجراحة ترجمة باللغة التركية، اهديت للسلطان محمد الثاني الفاتح،

---

(1) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 482 ؛ اليوزبكي، دراسات، 413.

(2) الصبحي، اثر العرب، 33 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 482.

(3) الطيبي، لمحات تاريخية، 94.

(4) الطيبي، لمحات تاريخية، 95.

وان اول تحقيق حديث لكتاب الجراحة مع ترجمته اللاتينية، ظهرت في اكسفورد بالانكليزية سنة 1778م على يد جون تشاننج، الا ان الترجمة لم تكن دقيقة، اذ ان تشاننج لم يكن طبيباً، كما انه اعتمد في التحقيق على مخطوط واحد في مدينة حلب[1].

اما اول ترجمة لكتاب الجراحة الى لغة حديثة، فقد قام بها الى الفرنسية لوسيبل ليكليرك، وصدرت في باريس عام 1861، بعنوان: la chirurgie d Hbucasis، وصدرت في الاوانة الاخيرة في لندن سنة 1973م الطبعة النهائية لكتاب الزهراوي في الجراحة بعنوان: Albucasis on surgery and instrumeints ولابد من الاشارة الى اكتشاف الطبيب العربي ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى قبل ان يذكرها ميخائيل سرفينوس بثلاثمائة عام، وقبل ان تنسب الى العالم الانكليزي هارفي (1578- 1657م) بمئات السنين[2]، فقد قال ابن النفيس بخصوص الدورة "ان الدم اذا لطف نفذ في الوريد الشرياني – الى الرئة لينبث في جرمها ويخالط الهواء ويتصفى وينفذ الى الشريان الوريدي ليصل الى التجويف الايسر من تجويف القلب"[3] وقد توصل الى ذلك عن طريق الصلة بين التنفس والنبض وبين التنفس وانتقال الدم الى القلب وبالعكس[4].

---

(1) الطيبي، لمحات تاريخية، 95.

(2) اليوزبكي، دراسات، 414.

(3) درس، سيتوت حليم، الاحالة في التراث العلمي العربي، مجلة المؤرخ، العدد: 22 (بغداد: 1982م) 35.

(4) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 291 ؛ اليوزبكي، دراسات، 414.

3ـ الصيدلة:

عرف الاوربيون عن العرب الامراض تشخيصاً وعلاجاً واخذوا عنهم اصول الصيدلة، وادخلوا الى اوربا لأول مرة الاعشاب والنباتات الطبية التي عرفها وجربها العرب وثبتت لهم فائدتها، وقد اعتمد في هذا الصدد على كتاب (الادوية) لضياء الدين المالقي المعروف بأبن البيطار، وكان يشغل رئيس العشابين في عهد الكامل الايوبي، وهو منصب يعادل نقيب الصيادلة اليوم، وقد ضمنه بحثاً مفصلاً عن الاعشاب والنباتات الطبية بعد ان قام بجولة في انحاء العالم الاسلامي والمسيحي بحثاً عن البذور لأستنباطها[1].

وكان كتاب في العقاقير الطبية لماسويه المارديني (ت: 406هـ/ 1015م)، الكتاب المدرسي في الصيدلة في اوربا لعدة قرون[2].

ونقل كتاب (الادوية المفردة) لابن وافد (ت: 467هـ/ 1026م) الى اللاتينية على يد جيرارد الكريموني، اشهر العاملين في مدرسة طليطلة للترجمة[3]، كما نقل الى العبرية مع شروحات لاتينية كتاب الادوية المفردة على ترتيب الاعضاء لأبي الصلت امية على يد يهودا بن سليمان، وهو مترجم عاش في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وكذلك نقل كتاب الغافقي في الادوية الى اللاتينية في حدود 1257م على يد فيليوس جوهاتوس في مدينة لاردة[4].

---

(1) الصبحي، اثر العرب، 34.

(2) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 482 ؛ اليوزبكي، دراسات، 414.

(3) اليوزبكي، دراسات، 414.

(4) فرحات، معجم الحضارة الاندلسية، 222.

ولا تزال الجامعات الاوربية والامريكية تشعر بالجميل الذي اسداه الاطباء العرب، فخلدت ذكراهم في قاعة جمعت بها كتب العالمين ابي بكر الرازي وابي علي بن سينا في كلية الطب بجامعة باريس، كما وضعت صورتهما في مكان بارز في احدى قاعاتها اعترافاً بفضلهما.

وفعلت نفس الشيء جامعة برتستون الامريكية، اذ افردت للطبيب العربي ابي بكر الرازي قاعة من اضخم قاعات الجامعة لمؤلفاته، اطلقت عليها اسمه تكريماً وتخليداً، بعد ان ظلت تدرس كتبه لطلابها اسوة ببقية الجامعات الامريكية حتى وقت قريب[1].

4ـ علم الكيمياء:

في مجال الكيمياء كان لأبتكار جابر بن حيان المنهج التجريبي لها وتحضيره الكثير من المواد الكيمياوية، وتأثيره الكبير والواضح على اوربا في القرون الوسطى وحتى القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي[2].

وعرف الاوربيون من العرب تقسيم المواد الكمياوية الى نباتية وحيوانية ومعدنية، على اثر ترجمت كتاب (رتبة الحكيم) للعالم احمد بن مسلمة الجريطي (398هـ/ 1007م) الى اللاتينية، كما ان المعدات العربية في مجال الكيمياء لا تزال تحمل اسمائها العربية الاصلية[3].

---

(1) الصبحب، اثر العرب، 33-34.

(2) احمد، الحضارة الاسلامية، 91 ؛ اليوزبكي، دراسات، 415.

(3) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 482.

وكان لبحث العالمان المسلمان البيروني والخازن في النقل النـوعي، لكـثير من المواد قبل علماء اوربا لعدة قرون، والتي تميزت بدقتها مقارنة لما توصـل اليـه علماء اوربا المحدثيون[1].

ويعد جابر بن حيان الكوفي من العلماء البارزين في الكيمياء، ومـن اهـم مؤلفاته كتاب (الاستفهام)، الذي ترجم الى اللغة الفرنسية مما يدل على استمرار نفوذه العلمي في اوربا حتى القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر ميلادي. والواقع ان كتب جابر موسوعة كبيرة في علم الكيمياء، تضم ما وصل اليـه هـذا العلم من تقدم سواء في وصـف المركبـات الكيميائيـة، ام في وصـف العمليـات الكيمياوية، كالتقطير والتبخير وغيرها[2].

وعن ابن حيان والرازي عرف الاوربيـون لاول مـرة مـاء الـذهب ومـاء الفضة والبوتاس وملح النشادر وزيت الزاج وغيرها، مما لا غنى بعلـم الكيميـاء عنه اذ لا يمكن اجراء تجارب كيمياويـة جديـة بـدونهما، كمـا عـرف الاوربيـون عنهما لاول مرة تقسيم المواد الكيمياوية وتقسيم المواد المعدنية الى اقـسام اخـرى فرعية.

وسار الاوربيون على النهج التجريبي العربي، متبعين خطة جابر بن حيان التي تنادي بعدم التسليم بما لا تثبت بغير التجربة، وان كل نظرية تحمل التصديق والتكذيب فلايصح الاخذ بها، الا مع الدليل القاطع.

وقد اهتدى غاليلو وفرنسيس وبيكون ونيوتن وغيرهـم من علماء النهظـة الاوربية لهذا المنهج التجريبي، كما اعتمدوا على الاراء والايحاءات الـتي توصـل

(1) فروخ، تاريخ الفكر العربي، 223.

(2) عاشور، حضارة، 295 ؛ احمد، اسهامات، 79.

اليها وقام بها الكيميائيون العرب، وفي مقدمتهم جابر بن حيان الذي نسبت اليه مجموعة من الكتب الكيمياوية التي عرفت بالمجموعة الكاملة، والتي ظهرت في اوربا في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي[1].

واول كتاب نشر عن الكيمياء العربية في اوربا، الذي كان موضوعه تركيب الكيمياء composition of Alchemys نشره الاستاذ روبرت اوف شستر، ويعد هذا الكتاب اول كتاب يتناول علم الكيمياء العربية بعد ان ترجمه الى اللاتينية ونشره سنة 1144م فلفت بذلك انظار الاوربيين الى اهمية هذا العلم[2].

واهتم العالم الفرنسي برثلوت المتوفي سنة 1907 بدراسة الكيمياء العربية في العصور الوسطى، وكرس جهوده لتمحيصها وتحليلها، معتمداً المراجع اللاتينية الموثوق بصحتها، فدرس ثلاثة عشر كتاباً لجابر بن حيان وعدد من الكيميائيين العرب، واصدر في سنة 1893 كتاباً في ثلاثة اجزاء يحمل اسم الكيمياء في العصور الوسطى lechimi ou moyen age وضمنها خلاصة وافية لكل الاراء والنظريات العربية الهامة في هذا العلم[3].

وقد اخذت الكتب العربية المترجمة الى اللاتينية، والتي تبحث في الكيمياء وتنشر في اوربا، حتى شاعت بين الجامعات والعلماء، ولا تزال مكتبة جاليس وبرلين وليدن والمتحف البريطاني تضم اكثر من ثلاثمائة كتاب عربي في الكيمياء منها خمسون كتاباً لجابر بن حيان وحده، كما تحتفظ المكتبة الاهلية في باريس

(1) الصبحي، اثر العرب، 37-38.
(2) الصبحي، اثر العرب، 38.
(3) الصبحي، اثر العرب، 38.

بنسختين خطيتين من كتاب الرازي المترجم الى اللاتينية والمسمى (سر الاسرار)، وهو الكتاب الذي يعترف الاوربيون بفضله واهميته، اذ اهتم بتقديم فكرة كاملة عن الاجهزة العلمية اللازمة للكيمياء، ودور كل منها امثال البوتقة والانبيق والمعوجة والقرعة والفرن والمنفاخ والمرجل والاحواض الزجاجية والمواقدة وغيرها[1].

وما تزال كتب العالم الكيميائي ابن سينا، محفوظة في مكتبات الجامعات الاوربية التي نقلت منها نظرياته في الكيمياء، اما كتب ابي القاسم مسلمة بن احمد المجريطي، فقد كان لها اثرها العميق واهميتها البالغة في علم الكيمياء عند الاوربيين، اذ نقل لافوازية وبريستلي الكثير منها بعد سبعة قرون من وضعها، كما كان العالم الكيمياوي عزالدين بن علي الجلدكي الذي عاش في مصر ومات فيها عام 1360م الفضل الاكبر في توصل العالم الفرنسي جوزيف براوست عام 1799م الى قانون النسب الثانية في الاتحاد الكمياوي، اذ ان الجلدكي كان اول من قال ان المواد لا تتفاعل الا بأوزان معينة[2].

5ـ العلوم الرياضية:

تعد الرياضيات في مقدمة العلوم التي تأثرت بها اوربا، وتشمل الحساب والهندسة والجبر والمثلثات، فالعرب تمكنوا من تهذيب الارقام الغبارية التي انتشرت في المغرب والاندلس، ومنها انتقلت الى اوربا بأسم الارقام العربية[3].

---

(1) الصبحي، اثر العرب، 38.

(2) الصبحي، اثر العرب، 41.

(3) اليوزبكي، دراسات، 411.

واول من اخذ الارقام العربية من الاوربيين جربرت الذي درس في طليطلة والف كتاباً شرح فيه كيفية استخدام هذه الارقام، واخذ يعلم مواطنيه علم الحساب الجديد، ويثير فيهم الاهتمام به، كمنفذ للعالم المسيحي من ضنك الارقام الرومانية(1).

الا ان اوربا لم تلقي اهتماماً بنظام جربرت، لانها كانت تنظر اليه بعين الشك على اعتباره ساحراً(2)، ولم تثبت الا على يد ليونارد دي بيزام ت: 1240م الذي درس الرياضيات، واصدر كتاباً شرح فيه نظام الارقام العربية، وكان ذلك بداية لتبني اوربا الارقام العربية عام 1202م (3).

وتعد طريقة الاحصاء العشري واستعمال الصفر من اهم مأثر العرب في الحساب، لأن مزايا هذا النظام المقتصر على تسعة اعداد فقط وصفر، في حين كانت الارقام اليونانية والغربية القديمة القائمة على حساب الجمل تشمل على عدد في الارقام بقدر حروف الهجاء، وهذه الطريقة العربية سهلت عمليات الحساب الى حد كبير، وادت الى تقدم العلوم الرياضية الاخرى، اذ لولا الصفر لما استطاع العلماء حل كثير من المعادلات الرياضية في مختلف الدرجات وبالسهولة التي تحل بها الان(4).

كما انه بواسطة الصفر اوجد العرب منازل للارقام تكسب الرقم الواحد قيماً مختلفة كالاحاد والعشرات والالاف، وقد اقدم علماء الرياضيات الاوربيين

---

(1) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 128.

(2) حلاق، دراسات، 269 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 483.

(3) احمد، اسهامات، 70 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 483.

(4) مظهر، اثر العرب، 280-281 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 279.

في استخدام الصفر والاخذ بالنظام العشري في اواخر القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي[1].

كما انتقلت الارقام الحسابية عن طريق الجبر، ذلك العلم العربي المنشأ والتسمية، والعلامة الخوارزمي هو الذي خلع عليه هذه التسمية ومعناه الحسبان بالحروف[2].

وكان لكتاب (الجبر والمقابلة) للخوارزمي اثره الكبير في الفكر الرياضي الاوربي، الذي وضع فيه بحوث الحساب وصفاً علمياً وقد ترجم مادته ادلارد اوف باث الى اللاتينية بعنوان Algoritmi de mumeroum أي كتاب الخوارزمي في الارقام الهندية، وهو اول كتاب دخل اوربا في هذا العالم وبقى زمناً طويلاً مرجع العلماء والتجار والمحاسبين، ولا تزال صناعة الحساب عند الاوربيين تسمى Algorithme نسبة الى الرياضي العربي العظيم[3].

ويرجع الفضل للخوارزمي في اعتماد اللوغارتمات المسمات بأسمه، التي تستخدم عملية الجمع والطرح بدلاً من الضرب والقسمة، ومعرفة الصلة بين حدود المتواليات الهندسية والعددية، وبهذا كانت الاساس لجداول اللوغارتمات التي وضعها العالم تايبير بعد عدة قرون[4].

ولعل اعظم فضل للعرب على الهندسة، انهم حفظوها واهتموا بها، حينما اهملها غيرهم، وقد اخذ الاوربيون الهندسة اليونانية عن العرب اولاً

---

(1) الدفاع، اسهام، 23 ؛ اليوزبكي، دراسات، 412 ؛ السرجاني، ماذا قدم المسلمون، 279.

(2) فروخ، تاريخ العلوم، 142.

(3) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 128 ؛ احمد، اسهامات، 70.

(4) الطيار، هاشم، موجز تاريخ الرياضيات، (الموصل: 1977م)، 170-171.

ونقلوها الى اللاتينية، وظلوا يتدارسونها كما عرفوها من العرب الى اواخر القرن العاشر الهجري / السادس عشر ميلادي[1] اذ عثر الباحثون سنة 1583 على اصل من اصول هندسة اقليدس باللغة اليونانية، فقد عثر في احد مكاتب انكلترا على مقالتين هندسيتين قديمتين، كتب احداها جربرت الذي تلقى علومه في الاندلس الاسلامية، والمعادلة الثانية كتبها ادلارد اوف باث الذي كان من اوائل المترجمين الى اللغة اللاتينية، الذي تعلم العربية في صقلية اثناء رحلته الى بلاد الشرق، والمقالتان مكتوبتان باللغة اللاتينية عن نسخة ترجمة عن ترجمة اقليدس العربية، وقد بقيت الترجمة معمولاً بها في المدارس والمعاهد الاوربية حتى عام 1853 عندما كشف الاصل اليوناني لهندسة اقليدس[2]. وفي القرن السادس الهجري / الثاني عشر ميلادي، لعبت الترجمة اللاتينية للاعمال الهندسية لأبناء موسى بن شاكر من قبل جيرارد الكريموني دوراً هاماً في نقل افكار ارخميدس ومناهجه الى اوربا، ومن المعروف انه كان ذا اثر كبير في عمل الرياضي ليوناردو فيبوناشي في مدينة بيزا في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي[3].

اما المثلثات، فيعود الفضل في تطورها الى العالم العربي البتاني (ت: 317هـ/ 929م)، الذي وضع اول جداول للضل التمام، لتستفيد منه الشعوب الاخرى[4].

ولادخال المماس الى علم المثلثات، اهمية عظيمة، واسمع ما قاله مسيوشال في كتابه (خلاصة تاريخ اصول الهندسية): "لم تؤثر تلك الثورة العلمية

(1) اليوزبكي، دراسات، 413.

(2) مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم، 132.

(3) عبدالحميد، العلوم الدقيقة، 232.

(4) اليوزبكي، دراسات، 413.

المباركة، التي ادت الى طرح تلك الطرق المركبة الثقيلة في الجيب، وتمام الجيب، في علماء القرون الحديثة، الا بعد مرور خمسمائة سنة، وذلك بدعوة ريجيو مونتانوس، وان جهل تلك الثورة كوبرنيك، الذي ظهر بعد نحو قرن "[1].

6- علم الفلك:

كان للعرب المسلمين اثر كبير في الشرق والغرب، كما يقول لوبون " ان العرب هم الذين نشروا علم الفلك في العالم كله "[2]، من خلال مؤلفاتهم المترجمة، وتجاربهم العلمية، في كتاب (اصول الفلك) للفرغاني، الذي عاصر الخليفة المأمون، وكان له دور كبير في الجامعات البوليفية والايطالية، كما استفاد كوبرنيكوس من كتاب الفرغاني الاخر (جوامع علوم النجوم واصل الحركات السماوية)[3].

وكان لزيج (السندهند) للخوارزمي، وكتاب (المدخل الى علم واحكام النجوم) للبلخي (ت: 276هـ/ 885م) الاثر الكبير في الشرق والغرب، وتأثر العالم الفرنسي غيوم بوسان بآراء ابن الهيثم الفلكية المتعلقة بالافلاك (الخارجة المراكز والمتداخلة المراكز).

وجاء هذا نتيجة من المترجمين، الذين نقلوا كتب الفلك العربية الى اللغة اللاتينية، ولعل من اهم هذه الكتب هو كتاب (الزيج) للبتاني الذي كان له الاثر الكبير في تطور علم الفلك في المشرق والمغرب في العصور الوسطى

---

(1) لابون، حضارة العرب، 455.

(2) الهيتي، صبري فارس، " الفكر الجغرافي " حضارة العراق، ج8، (بغداد: 1985م)، 210.

(3) اليوزبكي، دراسات، 414.

ومستهل العصور الحديثة[1] فقد ترجم اكثر من مرة في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، كما امر الفونسو العاشر (650-682هـ/ 1252-1284م) ملك قشتالة بترجمته من العربية الى الاسبانية في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي[2] وهناك كتابان مما امر الفونسو بترجمته، يهمان المعنى بالتنجم اكثر من المعنى في العلم الصحيح هما كتاب الاحجار الكريمة، الذي نقل عن كتاب لأبي العيش وكتاب Libro de cruces الذي ربما كان ترجمة لكتاب لعبيد الله محمد الاستجي[3].

اما الالواح الفلكية للخوارزمي فقد ترجمها الى اللاتينية (ادلارد الباثي) عام (520هـ/ 1126م)، كما ان مؤلفات ابو معشر البلخي، نقلها الى اللاتينية اخوان الاشبيلي ومن خلالها نقلت الى الاوربيين ظاهرة المد والجزر وعلاقتهما بالقمر[4]. كما ترجمت مقدمة البتاني، (الزيجة الصابئية) الشهيرة الى اللاتينية ثم صدرت بالاضافة الى مؤلف الفرغاني عام 1537م في مدينة تورنبرغ، حيث اصبحت في متناول المثقفين الاوربيين[5].

وفي عام 1645م طبعت ثانية كمخطوطة منفردة في مدينة بولونية تحت العنوان اللاتيني ((كتاب محمد البتاني في علوم النجوم)) ومن الطبيعي هذا ان يهتم كوبرنيكوس بالمعلمين العرب، ثم بقيت مخطوطات البتاني مع مخطوطات

---

(1) الدوري، تقي الدين عارف، "تأثيرات العراق الحضارية"، حضارة العراق (بغداد: 1985م)، 530 ؛ اليوزبكي، دراسات، 415.

(2) عاشور، حضارة، 285 – 286 ؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 483.

(3) بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، 576.

(4) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 483.

(5) هونكة، شمس العرب، 146.

ابن يونس القاهري مرجعاً وسنداً للفرنسي لابلاس في دراساته حتى عـام الـف وثمانمائة[1].

ونتيجة اهتمام العرب الفلكية، عرف الاوربيين، موقـع الـنجم الثابـت في الجنوب (سهيل) ويسمى ايضاً (غيوم ماجلان) حيث استعان بـه مـاجلان اثنـاء رحلته حول العالم، ومن العلماء العـرب الـذين ذكـروا هـذا الـنجم عبـدالرحمن الصوفي (ت: 376هـ/ 986م) في كتابه (الكواكب الثابتة)، وبهذا قدموا خدمـة كبيرة في مجال الاستكشافات الجغرافية[2].

ومما لا شـك فيـه ان الفكـرة الـتي نهظـت كولـومبس، مكتـشف القـارة الامريكية، انما هي عملية مستمدة من المؤلفات العربية وبخاصـة كتـب الجغرافيـة والفلك، فلولا اقتناعه بأستدارة الارض، التي اكدها العـرب، لمـا خطـر ببالـه ان يصل الى الهند من الغرب في الوقت الذي لم تكن في اوربا مؤلفـات تـشرح هـذه الفكرة، غير المؤلفات العربية[3].

كما تأثر الاوربيون، تأثيراً كبيراً بما جاء في الجزء الاول من رسائل اخوان الصفا الذي جاء فيه " واعلم ان الليل والنهار، وساعاتهما مقسمة بين الكواكـب السيارة فأول ساعة من يوم الاحد للشمس، واول ساعة من يوم الاثنين للقمـر، واول ساعة من يوم الثلاثاء للمريخ، واما يوم الاربعاء لعطـارد، ويـوم الخمـيس للمشتري، ويوم الجمعة للزهرة، ويوم السبت لزحل ".

---

(1) هونكة، شمس العرب، 146.

(2) اليوزبكي، دراسات، 415.

(3) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 484.

وهذا الكلام الذي صدر عن الفلكيين المسلمين، نقله عنهم الاوربيين واصبحت ايام الاسبوع تعرف بنفس هذه الاسماء الخاصة بالكواكب، والتي قرن العرب كل يوم منها بالكواكب، وعليه اصبحت ايام الاسبوع عند الاوربيين متطابقة بتسمية العرب[1].

ولم يكن كليبر وكوبرنيك، يحققان ما حققاه لولا اكتشاف العرب لحركة الكواكب السيارة، ونظرية دوران الارض، فأذا كانت الحضارة سلسلة ممتدة الحلقات، فأن العرب من اهم تلك الحلقات، فلم يتيسر لظهور انيوتن وغيره بدون حلقة الحضارة العربية الاسلامية.

7ـ العلوم الطبيعية:

كان للعلماء العرب وعلى رأسهم ابو الريحان البيروني الفضل الاكثر في اعلان نظرية الثقل النوعي، وتفنيد اراء الاغريق عن الجاذبية، اذ اعلن ان الاجسام كلها مجذوبة الى مركز الكرة الارضية، وقال ان الجسم الاثقل وزناً، هو الذي يشق طريقه بسرعة اكثر الى مركز الارض، وقد مهد ذلك لنيوتن الى كشف قانون الجاذبية، وما تلاه من تطور علمي.

وكان لكتبه (القانون المسعودي في الهيئة والنجوم) و(الاثار الباقية عن القرون الخالية) وابحاث في (دوران الارض حول محورها) التي ترجمت الى اللاتينية، اثرها الكبير في تطور هذه الدراسة، وعلى الرغم ان عدد من الكتب العربية التي تبحث في الطبيعيات، قد اندثرت او احرقت على يد بعض الاوربيين المتعصبين، حيث رحل المسلمون من الاندلس، الا ان العدد القليل الذي بقي بعد هذه المحنة، كان له الشأن الخطير في هذا الميدان، ومن بينها كتاب الحسن بن

---

(1) الصبحي، اثر العرب، 51.

الهيثم، الذي وصفه سيرشال، حجة الفيزياء، بأنه "مصدر معارف الغرب في البصريات، اذ ان ابن الهيثم تناول في هذا الكتاب، المرايا والضوء وانحراف الاشياء ومساحتها الظاهرة"[1].

ان هذه النظرية وسواها، تعتبر جزء من العلم الحديث، وقد كان تأثيرها الكبير على العلماء الاوربيين، وخصوصاً اذا علمنا، ان كتب ابن الهيثم، قد نقلت الى اللغات الاوربية في زمن متقدم على النهضة الحديثة.

ويظهر ان روجر بيكون الانكليزي (ت: 691هـ/ 1292م) واضع اساس العلم التجريبي، قد استفاد من الاصل العربي لكتب ابن الهيثم، ومن بعض الترجمات اللاتينية اما كتاب جون بيكهام ت: 690 في المناظر، فليس سوى مختارات غير وافية من كتاب ابن الهيثم في الموضوع نفسه[2].

وقد وجدت اراء ابن الهيثم ميلاً كبيراً عند فيتلو الالماني الذي الف نحو عام (670هـ/ 1270م) كتاباً اسمه (المناظر)، يبحث في الضوء وفي انتشاره، وفي تركيب العين، وفي خداع النظر، وفي انعكاس الضوء وانواع المرايا.

وكان لكتاب فيتلو، تأثير كبير في تقدم العلوم الطبيعية في اوربا، وخاصة فيما يتعلق ببحث الضوء، وقد تأثر به يوهان كيلر (ت: عام 1040هـ/ 1630م)، الذي وضع حركات الاجرام السماوية للمرة الاولى، على اساس علمي، فكان منها قوانين كيلر الثلاثة المشهورة.

ويذكر المنصفون من مؤرخي العلم والفلسفة في اوربا، ان قسماً قليلاً فقط من هذا الاثر البارز الذي احدثه فيتلو، يرجع الفضل فيه الى فيتلو نفسه، اذ

(1) الصبحي، اثر العرب، 42-43.

(2) فروخ، عبقرية العرب، 75.

ان كتابه ليس عملاً مستقلاً، فأن اعظم اقسامه فهماً واهمية مأخوذ من كتاب المناظر لأبن الهيثم[1].

لقد كان تأثير ابن الهيثم على بلاد الغرب عظيم الشأن، فسيطرت نظرياته في علمي الفيزياء والبصريات على العلوم الاوربية حتى ايامنا هذه، فعلى اساس كتاب المناظر لابن الهيثم، نشأ كل ما يتعلق بالبصريات، ابتداء من الانكليزي روجر بيكون حتى الالماني فيتلو، وكذلك ليونارد داننسي الايطالي مخترع آلة (التصوير الثقب) او الالة المعتمة، فقد تأثر تأثيراً مباشراً بالعرب، واوحت اليه اثار ابن الهيثم افكاراً كثيرة[2].

وجاء محمد بن احمد الوراق، المعروف بالمكتبي، بنظرية النشوء والارتقاء قبل دارون بعشرات السنين، عندما قال في كتابه (علم الطبائع): "ان الفرد مركب من الانسان وبهيمة، وهو من تدرج الطبيعة من البهيمة الى الانسان، وهو يحاكي الانسان بصورته وافعاله"[3].

وفي مجال الحيل والالات الميكانيكية، فلم تقل جهود العرب المسلمين، وتأثيرهم على الحضارة الانسانية عن العلوم السابقة، ومن الامثلة على ذلك، صنع ابن يونس الصفدي المصري (ت: 399هـ/ 1008م) الرقاص، ووضعه موضع الانتفاع العلمي، وبهذا يكون قد سبق غاليلو بهذا المجال بستة قرون، وكان اختراع الرقاص لا يقدر بثمن، فلولاه لما وصلت العلوم الفلكية الى المنزلة الحالية التي هي عليه اليوم[4].

---

(1) فروخ، عبقرية العرب، 75.

(2) هونكة، شمس العرب، 150.

(3) درس، الاصالة، 35 ؛ اليوزبكي، دراسات، 416.

(4) فروخ، عبقرية العرب، 147.

وعليه يمكن القول، بأنه لم تكن هناك كتب او ابحاث عن هذا كله في اوربا فقد كانت الكتب العربية – مرجعهم الوحيد في الطبيعيات والميكانيكا والرياضيات والفيزياء، كما هو الحال بالنسبة للكيمياء والطب.

8ـ الآداب:

كان للأدب الاندلسي، وخاصة الشعر اثر كبير في نشأت الشعر الاوربي الحديث في اسبانيا وجنوب فرنسا، ويأتي تأثير الزجل والموشح بالدرجة الاولى، كما يروي المستشرق الاسباني (خليان ريبيرا) الذي درس الموسيقى والاغاني الاسبانية ودواوين الشعراء، كما ثبت انتقالها الى اوربا[1].

ويقول جب: ان خير ما ازدته الاداب الاسلامية لأداب اوربا، انها اثرت بثقافتها وفكرها العربي في شعر العصور الوسطى ونثرها[2] فقد ظهرت نزعة جديدة في الادب الاوربي في شعر التربادور، مما جعل الكثيرون يظنون ان هذه الظاهرة جاءت عن طريق الاقتباس من الادب العربي، الذي امتاز بالروماتيكية البالغة في الغزل الرقيق والرثاء الباكي ونحو ذلك[3].

9ـ الجغرافيا:

كان للجهود الجغرافية العربية، اثرها الواضح على اوربا، فقد قدمت مدرسة طليطلة برئاسة كونديسالفي الى اللغة اللاتينية عدد كبير من المؤلفات الجغراقية العربية فقد استفاد ساكرويسكو الانكليزي من قياسات الفرغاني للاقاليم السبعة لتقسيمات الكرة الارضية[4].

---

(1) السامرائي وآخرون، تاريخ العرب، 484.

(2) عاشور، حضارة، 269.

(3) أمين، ظهر الاسلام، 2/ 308.

(4) اليوزبكي، دراسات، 403.

كما ترجمت كتب ابي عبدالله محمد الادريسي، حجة الجغرافيين العرب، واشهرها كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الافاق) الى اللاتينية، فظلت الجامعات الاوربية تعتمد عليها زهاء اربعة قرون، وكان للخرائط العديدة التي بلغت السبعين والتي زود بها كتابه، اثرها في تقريب هذا العلم الى اذهان الطلاب، كما انهم اخذوا عنه معلوماته المبتكرة في تحديد منابع النيل والبحيرات الاستوائية وغيرها[1].

اما مؤلفات احمد بن ماجد الملاح العربي الشهير، البالغة اربعين كتاباً فقد استفاد منها الغرب كثيراً وخاصة كتاب (الفوائد في اصول علم البحر والقواعد) الذي نشره المستشرق الفرنسي جبرائيل فيزان، وقد تناول الكتاب علم الملاحة بالصورة التي كان عليها في اواخر العصور الوسطى، وان وصفه البحر والمعلومات التي قدمها عن الرياح الموسمية والمحلية والطرق وخطوط العرض، فهي في منتهى الدقة[2].

اما ابن بطوطة الرحالة العربي المشهور، فقد ترك لنا كتاب هو مزيج من علم الجغرافيا وعلم الاجتماع، ضمنه مشاهداته في الشرق الاقصى وخاصة الصين والهند وفي افريقيا، الذي اجاب معظم ارجاء وسطها وسواحلها الشرقية والغربية، وقد ترجم الى اللاتينية، وظل يدرس في الجامعات الاوربية فترة طويلة امتدت زهاء خمسة قرون، وترجمة كتاباته بعد ذلك الى اللغات الانكليزية والفرنسية والايطالية، وكانت جامعة كمبردج تطلق عليه لقب (امير الرحالين العرب)[3].

---

(1) الصبحي، اثر العرب، 44-45 ؛ خلف، جوانب، 212-213.

(2) خلف، جوانب، 210-211 ؛ اليوزبكي، دراسات، 403.

(3) الصبحي، اثر العرب، 44-45.

ومن الجغرافيين المسلمين الذين تأثر بهم الفكـر الاوربـي ونقلـوا عـنهم، اليعقوبي صاحب كتاب (البلدان) الذي عاش في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي وقدم في كتابه هذا صوراً وصفية حية للبلاد التي زارها والـتي تمتـد مـن الهند الى المغرب.

اما المقدسي الذي عـاش في القـرن الرابـع الهجـري / العاشـر المـيلادي، الذي كتب في جغرافية البلدان التي زارها، والمسعودي الذي عاش في نفس القرن واشهر كتابه (مـروج الـذهب) الـذي شـرح فيـه احـوال العـالم، والاصـطخري صاحب كتاب (المسالك والممالك) و(الاقاليم) وصاحب نظريات الليل والنهـار وطولهما، وله خرائط جغرافية هامة، وقـد ترجمـت كتبـة للغـة اللاتينيـة وكانـت مصدراً اساساً لعلم الجغرافية في اوربا[1].

وقطع العرب المسلمون شوطا كبيراً في تطور الاجهزة العلميـة الجغرافيـة ولاسيما الابرة المغناطيسية والاسطرلاب، فبواسطة البوصـلة تمكنـت الاسـاطيل من دخول البحر الكبير ليلاً ونهاراً دون التقيـد بالـسواحل، وقـد سـبق العـرب الاوربيين بأستعمال البوصلة بقرنين ونصف وعلموها الى سكان جنـوب فرنـسا أما الاسطرلاب فتتجلى فائدته في خطوط الطول والعـرض، وهـذا يحـدد مكـان السفن ومقدار بعدها وقربها من السواحل[2].

10- الموسيقى:

اقبل ابناء اوربا الذين يرغبون في تعلم الموسيقى العربية على مدرسة عربيـة، كان زرياب قد انشأها لتدريس اصول الموسيقى لمن يرغب من الدارسين دون تمييـز

(1) الصبحي، اثر العرب، 45.

(2) الكعاك، الحضارة العربية، 92-93.

جنس او دين، وساعده عدد من الاساتذة العرب في مهمته، وكان الاوربيون يتعلمون اللغة العربية خصيصاً لأتقان فن الموسيقى والتعرف على دقائقها[1].

ومن المعروف ان مسألة النغمة المسماة (الربع المقام) هي عربية خالصة واصيلة، بل هي الفرق الجوهري بين الموسيقى العربية والاوربية، ولكنها استهوت الغرب الاوربي، فأدخلوها على موسيقاهم، ومنهم هانس بارث الذي الف اوبرات وكتب موسيقية تخللها هذه النغمة من الموسيقة العربية كما تحمس لها (جولان كيلو)، وكذلك من الموسيقيين الغربيين الذي ادخلوا الموسيقى العربية تقسيماتهم روبشتين وفليكان دافيد وغيرهم[2].

ولكن ابلغ دليل على التأثير العربي لا يوجد في ميدان المفاهيم او المواقف او البنى الايقاعية، بل في العديد من الالات التي اقتبستها اوربا القروسطية من مصادر اسلامية، وهنا يبرز الدليل من المفردات والرسوم العربية الاصيلة التي توجد في اللغات الايبيرية وغيرها من اللغات الاوربية كالفرنسية والانكليزية، وهذا يشير اشارة كافية الى الدين الثقافي في ذلك العود lute والربابات rebee والنقارةnakers وهي اكثر الاسماء وضوحاً في سلسلة كاملة من الاستعارات اللغوية التي توضح الى نسبة كبيرة من مجموع الالات الموسيقية في اوربا القروسطية، تتكون من الات ذات اصل اندلسي او متأثرة بالاتصال بأنواع متشابهة من الالات المستعملة في الاندلس الى درجة سوغت اتخاذ الاسم العربي[3].

---

(1) الصبحي، اثر العرب، 67-68.

(2) الصبحي، اثر العرب، 68.

(3) رايت، اوين، "الموسيقى في الاندلس"، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، ط2، (بيروت: 1999م)، 820.

وتتضح الاهمية التاريخية في ادخال العود الى اوربا في كونه غذاء الوسيلة الكبرى في الاداء الموسيقي المحلي على امتداد عصر الانبعاث، ولربما كان الرباب اثر اكبر، فهذه الالة التي تشبه القارب وتحمل بشكل عمودي على الفخذ، لا تزال مستعملة في الغرب، وقد بقيت تستعمل في اوربا في الموسيقى الشعبية، لكن المفهوم الجديد في استعمال القوس الذي ادخلته هذه الالة سرعان ما طبق على انواع اخرى من العود يغلب ان تظم الى الصدر اليوم، وبذلك ادت الى ظهور الات من (اسرة القوسيات القبول viol) التي سوف تتحدى سيادت العود[1].

ويتضح من تسميات (القيثارة المورسيكية guitarra morisca ان العود لم يكن الة النقر الوحيدة من اصل عربي، فهناك انواع اخرى من الالات الوترية، التي برهنت على تأثيرها من بينها (القانون)).

وتبرز الات الايقاع والنفخ كذلك في قائمة الالات المستعارة، فمن بين الات الايقاع بالاظافة الى (النقارة) نجد الصنوج sonajas والدف aduke والطبل atobal ومن بين الات النفخ نجد النقر anafil والبوق ويمكن الاستمرار في سرد الالات المستعارة[2].

ومن المعقول ان نفترض انه دخل مع تلك الالات في الغالب اصواتها الميزة واساليب العزف عليها، وبهذا الخصوص قد يذكر المرء المنمنمات الشهيرة التي تزين كتاب ترانيم القديسة ماريا الذي يعود الى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، وهو كتاب يزودنا بمعلومات قيمة عن شكل مختلف الالات الموسيقية وابعادها وحتى طريقة العزف عليها[3].

---

(1) رايت، الموسيقى في الاندلس، 820.

(2) رايت، الموسيقى في الاندلس، 820.

(3) رايت، الموسيقى في الاندلس، 821.

وبعد ذلك بدءت اوربا عصر الاستقلال الفكري والانطلاق الادبي في اواخر القرن الخامس عشر واوائل القرن السادس عشر، وذلك بظهور طائفة من العلماء اللاتينيين، استطاعت ابتكاراتهم العلمية ان يبتدء عصراً علمياً جديداً في اوربا، طابعة الابتكار والتجديد امثال كويرنيكوس وليوناردو دافنشي وباراسيلوس وغيرهم(1).

وعلى ضوء ما تقدم يمكن ان ندون الملاحظات الاتية:

1- اعطى الاسلام، الذي كان قد خلف توافقاً واندماجاً بين حضارتين متضادتين، بأستناده على فكره الكوني وصفة التسامح لمفهومه الديني وبأعتماده على قدرته الهائلة في التمثيل والابداع وميله المميز الى التجريب والاختبار، ثمار عظيمة في بلاد الاندلس التي شهدت اهم اندماج عرقي وحضاري بين الشرق والغرب.

2- مدارس الترجمة التي انشأها الملوك والاساقفة في طليطلة عقب سقوطها بأيدي النصارى عام 478 مثل الاسقف رودريغو وملك قشتالة وليون والفونسو العاشر الملقب بالحكيم، وكان الهدف من انشاء مدارس الترجمة تلك هو التعرف بشكل عميق على مضامين الحكمة العربية المتراكمة في الكتب الكبيرة للمفكرين المسلمين.

3- شكلت اعمال الترجمة قناة غير مباشرة ولكنها ملموسة جداً لنقل الثقافة الاسلامية من بلاد الاندلس الى اوربا، وادت مدارس الترجمة الى اجتذاب مجموعة من رجال الفكر ذوي الاصول الاوربية المختلفة والمنتمين الى الاديان التوحيدية الثلاث، الاسلام والمسيحية واليهودية، مما اضطرهم

---

(1) السامرائي وآخرون، تاريخ العري، 488.

بالضرورة الى التعايش جنب الى جنب خلال اعمال الترجمة ليقوموا بعد ذلك بنشر نتائج ترجماتهم للمخطوطات العربية في بلدانهم الاصلية.

4- تركز سبل الترجمة بشكل اولي في موضوعات العلوم والرياضيات، فالغرب مدين للحضارة العربية الاسلامية لمعرفة الاعداد وبضمنها الصفر، وقد طور المسلمون علم الهندسة ودرسوا مواقع الاجرام السماوية وحركاتها وتوصلوا الى الاكتشافات العلمية والطبية مثل اكتشاف الدورة الدموية الصغرى في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي.

5- اشتغال المسلمون اللامع بشتى العلوم التي كانوا يطلقون عليها اسم (العلوم العقلية) استجابة لمفهوم الاسلام للأنسان بأعتباره كائناً موهوباً بنعمة الذكاء قادراً على التفكير، كائناً يحتاج الى ممارسة العلوم والتفكير الدقيق مما ساعد على تطوير العقل.

6- انتقل الفكر الفلسفي والصوفي المسلم الى حضارة الغرب الاوربية عبر ترجمت مؤلفات الصوفي الغزالي والفيلسوف القرطبي ابن رشد وسواهما من الفلاسفة المسلمين، وقد دشنت اعمال ابن رشد تيار الموازنة في جدلية الايمان والعقل مؤسس لذلك ظرباً من ظروب الفكر الوسيطي.

المصادر والمراجع

- ابن الآبار: محمد بن عبد الله بن ابي بكر.

1 – التكملة لكتاب الصلة، جـ1، تحقيق: ابراهيم الابياري، (بيروت: 1989م).

2- الحلة السيراء، جـ1، تحقيق: حسين مؤنس، (القاهرة: 1963م).

- ابن الأثير: علي بن ابي الكرم الشيباني.

3 – الكامل في التاريخ،جـ5، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط4، (بيروت: 2004م).

- ابن الاخوة: محمد بن محمد بن احمد.

4 – معالم القرية في احكام الحسبة، (كمبرج: 1937م).

- ابن ابي اصيبعة: احمد بن قاسم السعدي.

5 – عيون الانباء في طبقات الاطباء، (بيروت: 1998 م).

- اخوان الصفا.

6- رسائل اخوان الصفا، جـ1، دار صادر، (بيروت: 1957م).

- ارسطو.

7– في النفس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي،(القاهرة: 1954م).

8 – منطق ارسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي،(القاهرة: 1956م).

- ابن بسام: ابو الحسن علي الشنتريني.

9 – الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، جـ1، تحقيق: احسان عباس، (القاهرة: 1957م).

• ابن بشكوال: خلف بن عبد الملك.
10- كتاب الصلة، جـ1، تحقيق: ابراهيم الابياري (بيروت: 1989م).
• ابن جبير: محمد بن احمد.
11- رحلة بن جبير، (بيروت: 1981م).
• ابن جلجل: ابو داود سليمان الاندلسي.
12- طبقات الاطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، (القاهرة: 1955م).
• ابن الجوزي: ابو الفرج عبد الرحمن بن علي.
13- المنتظم في تاريخ الملوك والامم،جـ6،(بغداد: 1990م).
• الحميدي: محمد بن أبي نصر فتوح.
14-جذوة المقتبس في تاريخ رجال الاندلس،جـ1، تحقيق: ابراهيم الابياري، ط2، (بيروت: 1989 م).
• ابن حزم: علي بن احمد.
15- الفصل في الملل والاهواء والنحل، وضع حواشيه: احمد شمس الدين، ط3 (بيروت: 2007م).
16- التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق: احسان عباس، (بيروت: 1959 م).
17- طوق الحمامة في الالفة والالاف، تحقيق: عبد الرحيم احمد فتحية، (حمص: 2005 م).
18- جمهرة انساب العرب، تحقيق: عبد المنعم خليل ابراهيم، ط2، (بيروت: 2007م).
• الحموي: ياقوت بن عبد الله.
19- معجم الادباء، جـ2، (بيروت: د: ت).

- ابن حيان: جابر بن حيان بن عبد الله.

20- رسائل جابر بن حيان، اعداد: احمد غريد المزيدي، (بيروت: 2006م).

- ابن خاقان: الفتح بن محمد.

21- قلائد العقيان في محاسن الاعيان، تحقيق: محمد القباني، (تونس: 1966م).

22- مطمح الانفس ومسرح التأنس في ملح اهل الاندلس، تحقيق: محمد علي شوابكة، (بيروت: 1983 م).

- ابن الخطيب: أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني.

23- الاحاطة في اخبار غرناطة، شرحه وقدم له يوسف علي الطويل، (بيروت: 2003).

24- اللمحة البدرية في الدولة النصرية، (القاهرة: 1347م).

- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد الحضرمي.

25- المقدمة، (بيروت: 2003).

26- العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر.جـ4، (بيروت: 1971م).

- ابن خلكان: احمد بن محمد بن ابي بكر.

27- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، جـ2، تحقيق: احسان عباس. (بيروت: د. ت).

- الذهبي: ابي عبد الله محمد بن احمد.

28- العبر في خبر من غبر، تحقيق محمد سعيد (بيروت: د. ت).

29- سير اعلام النبلاء جـ4، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: 2004م).

30- تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير الاعلام، جـ3 (بيروت: 2005).

- ابن رشد: محمد بن احمد.

31- الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لافلاطـون، ترجمـة: احمـد شحلان (بيروت: 1998 م).

32- فصل المقال والكشف في المناهج الادلة في عقائد الملة، تحقيق: مـصطفى عبد الجواد، (القاهرة: د. ت).

33- تهافت التهافت، تحقيق: موريس البريج، (بيروت: 1987م).

34- رسالة النفس، قدمـه وضـبط: رفيـق العجـم وجيراجهـامي، (بـيروت: 1994م).

35- رسائل ما بعد الطبيعة، تحقيق: رفيـق العجـم، وجيراجهـامي (بـيروت: د.ت).

- ابن سعيد: علي بن موسى بن محمد.

36- المغرب في حلي المغرب، جـ2،وضع حواشيه: خليل المنصور، (بيروت: 1997م)

- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن.

37- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، (القاهرة:1955م).

- ابن سينا، الحسين بن علي.

38- الاشارات والتنبيهات، القاهرة: د. ت)

- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم.

39- الملل والنحل، جــ2، صـحح وعلـق عليـه: احمـد فهمـي محمـد، ط8، (بيروت: 2009م).

- الشيزري: عبد الرحمن بن نصر.

40- نهاية الرتبة في نهاية الحسبة (القاهرة: 1946م).

• صاعد: صاعد بن احمد بن عبد الرحمن.

41- طبقات الامم، تحقيق: حياة بو علوان (بيروت: 1985م).

• الطبري: محمد بن جرير.

42- تاريخ الامم والملوك، جـ4،ط4، (بيروت: 2002م).

• الضبي: احمد بن يحيى بن عميرة.

43- بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الاندلس، جـ1، تحقيق: ابراهيم الابياري،(بيروت: 1989م).

• ابن عذاري: احمد بن محمد المراكشي.

44- البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب (بيروت: 2009م).

• ابن عربي: محمد بن علي بن محمد.

45- رسائل بن عربي، تقديم محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي،(بيروت: 1997م).

46- الفتوحات المكية، (بيروت: 1969م).

• عياض: القاضي.

47- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مالك، جـ4، تحقيق:احمد بكير محمود، (بيروت: د. ت).م

• الغزالي: محمد بن محمد.

48- تهافت الفلاسفة، تقديم وضبط: جيراجهامي، (بيروت: 1993م).

• القفطي: جمال الدين ابي المحاسن علي.

49- – تاريخ الحكماء، وهو مختصر كتاب الزوزني المسمى بالمنتخبات والملتقطات في تاريخ اخبار العلماء باخبار الحكماء (بغداد: د. ت).

- ابن الفرضي: عبد الله بن محمد بن يوسف.

50- تاريخ علماء الاندلس، تحقيق: ابراهيم الابياري(بيروت: 1989 م)

- المراكشي: عبد الواحد.

51- المعجب في تلخيص اخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان، ومحمد العربي، (القاهرة: 1949م).

- المقري: احمد بن محمد.

52- نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، ج2، تحقيق:يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت: 1998م).

53- ازهار الرياض في اخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا واخرون، (القاهرة:1940م).

- ابن النديم: محمد بن ابي يعقوب اسحاق.

54- الفهرست، تحقيق: يوسف علي الطويل،ط2،(بيروت: 2002م).

- اليعقوبي: احمد بن اسحاق.

55- تاريخ اليعقوبي، جـ2، علق عليه ووضع حواشيه، خليل المنصور، (بيروت: 1999م).

- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن

56- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم (مطبعة عيسى البابي (القاهرة: 1964م)

- ابن عبد الحكم: عبد الرحمن بن عبدالله (ت 257هـ / 871م)

57- فتوح افريقية والاندلس: تحقيق: عبدالله انيس الطباع، دار الكتاب اللبناني، بيروت: 1964م)

- العمري: احمد بن يحيى بن محمد (ت: 749هـ / 1348م).

58- مسالك الابصار في ممالك الامصار، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، نشر تحت عنوان (وصف افريقيا والمغرب والاندلس) مطبعة (تونس: د.ت).

- ابن فرحون: ابراهيم بن علي بن محمد العمري(ت: 799هـ / 1397م)

59- تبصرةالحكام في اصول الاقضية ومناهج الاحكام، المطبعة البهية (القاهرة: 1302هـ)

60- الديباج المذهب في معرفة اعيان علماء المذهب، مطبعة المعاهد (القاهرة: 1351هـ)

- ابن القاضي شهبة تقي الدين الاسدي (ت: 851هـ / 1448م).

61- طبقات النحاة واللغويين، تحقيق، محسن عياض، مطبعة النعمان (النجف: 1973م)

- ابن كثير: عماد الدين ابي الفدا اسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: 774هـ: 1372م)

62- البداية والنهاية: تحقيق: احمد بن شعبان ومحمد بن عبادي، مكتبة الصفا مطابع دار التبيان (القاهرة: 2003م)

- ابن الكردبوس: عبدالملك بن ابي القاسم بن محمد التوزري (ت: بعد 573هـ / 1177م)

63- الاكتفاء في اخبار الخلفاء، تحقيق: احمد مختار العبادي، نشر تحت عنوان: تاريخ الاندلس، لابن الكردبوس ووصفه لابن شباط.

- الكندي: ابو عمر محمد بن يوسف (ت: 350هـ / 961م).

64- كتاب الولاة وكتاب القضاة، تهذيب وتصحيح رفن كست، مطبعة الاباء اليسوعيين (بيروت: 1908م)

- مالك بن انس الامام (ت: 179 هـ / 795م)

65- موطأ الامام مالك، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: 1967م)

- المالكي: ابو بكر عبد الله ابن ابي عبد الله (ت: 432هـ / 1040م)

66- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقيا، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة: 1951م)

- الناصري: احمد بن خالد (ت: 1315 هـ / 1897م)

67- الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى، تحقيق: جعفر الناصري و محمد الناصري، دار الكتب، (دار البيضاء: 195

المراجع الحديثة

- احمد: محمد عبد القادر.

1- اسهامات علماء المغرب المسلمين العلمية، (طرابلس: 1990م).

- احمد: عبد الرزاق.

2- الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى، العلوم العقلية القاهرة:(1991).

- بن احمد: محمد.

3- الضروري في السياسة – مختصر كتاب السياسة لافلاطون، ترجمة: احمد شحلان، (بيروت: 1998م).

- امين، احمد.

4- ضحى الاسلام، (القاهرة: 1956م).

5- ظهر الاسلام، (بيروت: 2008م).

• اوليري: ديلاسي.

6- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: اسماعيل البيطار، (بيروت: 1972م).

• ايرافوا: دومينيك.

7- "علماء الاندلس"، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس،جـ2، ط2، (بيروت: 1999م).

• بالنثيا: انخل جنثالث.

8- تاريخ الفكر الاندلسي، نقله عن الاسبانية: حسين مؤنس، (القاهرة: 1955م).

• التواني: عبد الكريم.

9- مأساة انهيار الوجود العربي في الاندلس، (الدار البيضاء: 1967م).

• بروفنسال: ليفي.

10- حضارة العرب في الاندلس، ترجمة: ذوقان قرقوط،(بيروت: د. ت).

• البشري: سعد عبد الله.

11- الحياة العلمية في عصر الخلافة في الاندلس،(الرياض: 1997م).

• بعيون: سهى.

12- اسهام العلماء المسلمين في العلوم في الاندلس – عصر ملوك الطوائف، (بيروت:2008م).

• بيرنت: تشارلز.

13- "حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في اسبانيا"، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، جـ2، ط1، (بيروت: 1999م).

- جماعة من الاساتذة السوفيت.

14- موجز تاريخ الفلسفة، تعريب: توفيق ابراهيم سلوم،(دمشق: 1976م).

- جمعة، محمد لطفي.

15- ابن رشد، تاريخه وفلسفته، (سوسة: د.ت).

- الجعفري: ماهر اسماعيل وكفاح يحيى العسكري.

16- فلسفة ابن رشد التربوية، (بغداد: 2002م).

- الجميلي: رشيد.

17- حركة الترجمة في المشرق الاسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، (بغداد: 1986م).

- الجيوسي: سلمى الخضراء.

18- "الشعر الاندلسي، العصر الذهبي"، الحضارة العربية في الاندلس،جـ2، ط4، (بيروت: 1999م).

- جيرام نيبارم: غوستاف.

19- حضارة الاسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، (القاهرة: 1956م).

- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله.

20- كشف الظنون عن اسماء الكتب و الفنون، (استنبول: 1941م).

- حتي: فليب.

21- تاريخ العرب مطول (بيروت: 1986م).

- الحجي: عبد الرحمن علي.

22- هجرة علماء الاندلس لدى سقوط غرناطة (ابو ظبي: 2003م).

23- الحضارة الاسلامية في الاندلس، (بيروت: 1969م).
24- التاريخ الاندلسي (من الفتح الاسلامي حتى سقوط غرناطة)، بيروت: 1976م).
25- اندلسيات، المجموعة الاولى، (بيروت: 1969م).

• حسين: محمد كامل.

26- الحياة الفكرية والادبية بمصر، (القاهرة: 1959م).
27- الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب،(طرابلس: د.ت).

• حسين، كريم عجيل.

28- الحياة العلمية في مدينة بلنسية.(بغداد: 1975م).

• حركات: ابراهيم.

29- المغرب عبر التاريخ،(الدار البيضاء: 1965م).

• حلاق: حسان.

30- دراسات في تاريخ الحضارة الاسلامية، (بيروت: 1989م).

• حمادة: محمد ماهر.

31- المكتبات في الاسلام – نشأتها وتطورها ومصائرها،(بيروت: 1970م).

• خلف: غانم عبد الله.

32- جوانب من تأثيرات الفكر العربي في الفكر الأوروبي"، مجلة المؤرخ العربي، العدد34،(بغداد: 1988م).

• الخضري: زينب محمود.

33- اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (القاهرة: 1983م).

• ابو الخيل: شوقي.

34- دور الحضارة العربية الاسلامية في النهضة الحديثة (دمشق: 1996م).
• الدباغ: علي.
35- اسهام علماء العرب المسلمين في علم النبات، (بيروت: 1405هـ).
• درس: سبتوت حليم.
36- "الاصالة في التراث العلمي العربي"، مجلة المؤرخ العربي، العدد: 22،(بغداد: 1992م).
• الدفاع: علي عبد الله.
37- العلوم البحتة في الحضارة العربية الاسلامية (بيروت: 1983م).
38- اعلام العرب والمسلمين في الطب، ط4، (بيروت: 1987م).
39- اسهام علماء المسلمين في الرياضيات، ترجمة جلال شوقي، (بيروت: 1981م).
• الدوري: تقي الدين عارف.
40- "تأثيرات العراق الحضارية"، حضارة العراق (بغداد: 1985م).
• ديورانت: ول.
41- قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، جـ3 (القاهرة: د. ت).
• الرافعي: مصطفى.
42- حضارة العرب، (بيروت: 1978م).
• الربيعي: اسماعيل نوري، وآخرون.
43- تاريخ الحضارة العربية الاسلامية (الزاوية: 2001م).
• رايت: اوين.
44- "الموسيقى في الاندلس"، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس جـ2، ط2، (بيروت: 1999م).

- ريبيرا: خويان.

45- "المكتبات وهوات الكتب في اسبانيا الاسلامية"، مجلة المخطوطات العربية، المجلد الرابع، جـ1، (مايو: 1958م).

- رضا: محمد سعيد.

46- "العرب في الاندلس"،التاريخ العربي الاسلامي، (بغداد: 1998م).

- رينان: ارنست.

47- ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: 1957م).

- ابو زهرة: محمد بن احمد.

48- ابن حزم حياته وعصره، أرائه الفقهية، (القاهرة: 1954م).

- زيدان:جرجي.

49- تاريخ التمدن الاسلامي، جـ3، (القاهرة: 1958م).

50- التراث العلمي في الحضارة الاسلامية ومكانته في تاريخ العالم والحضارة،(القاهرة: 1984م).

- السامرائي: خليل ابراهيم، وآخرون.

51- تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس، (طرابلس: 2004م).

- السامرائي: عبد الحميد حسين.

52- تاريخ حضارة المغرب والاندلس في عهد المرابطين والموحدين، (الزاوية: 2002م).

- سالم: السيد عبد العزيز.

53- قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس، جـ2 (بيروت: 1971م).

54- تاريخ وحضارة الاسلام في الاندلس، (الاسكندرية: 1985م).

- ستديو: لويس اميلي.

55- تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة: 1948م).

• السرجاني: راغب.
56- ماذا قدم المسلمون للعالم – اسهامات المسلمين في الحضارة الانسانية،ط3، (القاهرة: 2010م).
57- قصة الاندلس من الفتح الى السقوط (القاهرة: 2011م).
• سامسو: خوليو.
58- "العلوم الدقيقة في الاندلس"، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، جـ2، ط2 (بيروت: 1999م).
• سامي:
59- "علوم الحياة"، عبقرية الحضارة العربية، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، (مصراته: 1995م).
• الشطي: شوكت.
60- مختصر في تاريخ الطب وطبقات الاطباء عند العرب، (دمشق: 1959م).
• شلبي: احمد.
61- موسوعة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، (القاهرة: 1984م).
• الشمالي: عبدة.
62- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية وأثار رجالها (بيروت: 1965م).
• الشيباني:عمر التومي.
63- "الحركة العلمية في مجال العلوم الاساسية"، وقائع ندوة الهيئة العلمية للبحث العلمي، (طرابلس: 1990م).
• الصبحي: محمد ابراهيم.
64- اثر العرب في الحضارة الاوربية، (الفجالة: 1986م).

- صبحي: احمد محمود.

65- في فلسفة التاريخ (بنغازي: 1989م).

- الصلابي: علي محمد.

66- تاريخ دولتي المرابطين والموحدين في الشمال الافريقي، (بيروت: 2005م).

- صليبا: جميل.

67- من افلاطون الى ابن سينا، (بلا: د.ت).

- الصوفي: خالد.

68- تاريخ العرب في اسبانيا – عصر المنصور الاندلسي (بلا: د.ت).

- الصوفي: عبد اللطيف.

69- لمحات في تاريخ الكتاب والمكتبات، (دمشق: 1986م).

- طاهر: حامد.

70- الفلسفة الاسلامية، مدخل وحضارة (القاهرة: 1991م).

- طوقان: قدوري حافظ.

71- العلوم عند العرب (القاهرة: د. ت).

- الطيبي: امين توفيق.

72- لمحة تاريخية عن نشاط علماء العرب في مجال العلوم الرياضية والفلكية في الاندلس وصقلية (طرابلس: 1990م).

- الطيار: محمد شعلان.

73- نظم القياس الطولي والمساحة الاسلامية، مجلة دراسات تاريخية، لعدد:73 -74،(دمشق: 2001م).

- الطيار: هاشم.

74- "موجز تاريخ الرياضيات"، (الموصل: 1977م).

- عاشور: سعيد عبد الفتاح.

75- "حضارة ونظم اوربا في العصور الوسطى" (بيروت: 1976م).

- العبادي: احمد مختار.

76- في التاريخ العباسي والاندلسي، (بيروت: 1972م).

- عباس: احسان.

77- تاريخ الادب الاندلسي – عصر الطوائف والمرابطين. (بيروت:1971م).

- عثمان: محمد عبد العزيز.

78- "دور الحكم المستنصر في ازدهار الحركة العلمية في الاندلس"، مجلة رسالة الخليج العربي، العدد 19، (الرياض 1986م).

- العراقي: محمد عاطف.

79- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (القاهرة: 1979م).

- عبد الحميد: سعد زغلول.

80- "العلاقة بين صلاح الدين وابي يوسف يعقوب المنصور"، مجلة كلية الاداب الاسكندرية، (العدد 6، 7، (الاسكندرية: 1952م).

- عبد البديع: لطفي.

81- الاسلام في اسبانيا (القاهرة: 1958م).

- ابو عبية: طه عبد المقصود.

82- الحضارة الاسلامية، (بيروت: 2004م).

- علام: عبد السلام علي.

83- الدولة الموحدية في عهد عبد المؤمن بن علي، (القاهرة: 1968م).

- عودة: عطية سليمان.

84- الوجود والمعرفة عند ابن سينا وابن رشد، (الزاوية:2004م).

- عنان: محمد عبد الله.

85- دولة الاسلام في الاندلس – عصر الموحدين، (القاهرة: 1964م).

86- دولة الاسلام في الاندلس من الفتح الى بداية عصر الناصر (القاهرة: 1988م).

87- الدولة العامرية وسقوط الخلافة بالاندلس (القاهرة: 1958م).

- غالب: مصطفى.

88- فلاسفة الشرق والغرب، (بيروت: 1968 م).

- الفاخوري: حنا وخليل البحر.

89- تاريخ الفلسفة الاسلامية، جـ2، (بيروت: د. ت).

- فرحات: يوسف وعيد

90- معجم الحضارة الاندلسية، (بيروت: 2000م).

- عمر: فروخ.

91- ابن حزم الكبير، ط2، (بيروت: 1987م).

92- تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون،ط2، (بيروت: 1979م).

93- عبقرية العرب في العلوم السياسة (بيروت: 1969م).

- فخري: ماجد.

94- ابن رشد فيلسوف قرطبة، (بيروت: د. ت).

- فليح: رعد حسن.

95- الحياة الثقافية في قرطبة وعلاقتها بالمغرب العربي في القرن الخامس الهجري، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب - (جامعة بغداد:1984م).

- فيرنية: خوان

96- "العلوم الفيزيائية والطبيعية والتقنية في الاندلس" تاريخ حضارة العربية الاسلامية في الاندلس، جـ2، ط2، (بيروت: 1999م).

- الفومي: محمد ابراهيم.

97- تاريخ الفلسفة الاسلامية في المغرب والاندلس (بيروت: 1997م).

- قاسم: محمود.

98- في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام،(القاهرة: 1949م).

- الكبيسي: خليل ابراهيم.

99- التطورات السياسية في المغرب العربي في العصور الاسلامية، التاريخ العربي الاسلامي (بغداد: 1998م).

100- "تشجيع الحكم المستنصر للحركة العلمية في الاندلس"، مجلة المؤرخ العربي، العددان، 41، 42،(بغداد: 1990م).

- كحالة: عمر رضا.

101- العلوم البحتة في العصور الاسلامية، (دمشق: 1972م).

- الكعاك: عثمان.

102- الحضارة العربية في حوض البحر المتوسط (القاهرة: 1965م).

- كنون: عبد الله.

103- النبوغ المغربي في الادب العربي،جـ1، ط3(بيروت: 1975م).

- لوبون: غوستاف.

104- حضارة العرب، نقله الى العربية، عادل زعيتر (دمشق: 1964م).

- مؤنس: حسين.

105- معالم تاريخ المغرب والاندلس، (القاهرة: 1985م).

106- "وصف جديد لقرطبة الاسلامية"، صحيفة معهد الدراسات الاسلامية في مدريد: مجلد13 (مدريد: 1965م).

- ماجد: عبد المنعم.

107- تـاريخ الحـضارة الاسـلامية في العـصور الوسـطى، ط3 (القـاهرة: 1973م).

- مجموعة من العلماء:

108- عبقرية الحضارة العربية – منبع الحضارة الاوربية، ترجمة عبد الكـريم محفوظ، (مصراتة: 1990م).

- مذكور: ابراهيم.

109- في الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيق جـ1، (القاهرة: د. ت).

- مرحبا، محمد عبد الرحمن.

110- الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، (القاهرة: 1980م).

- المزروع: وفاء عبد الله.

111- الخليفة الاموي الحكم المستنصر،(جدة: د.ت)

- محمود: حسن احمد.

112- العالم الاسلامي في العصر العباسي (القاهرة: 1966م).

- محمود: يوسف.

113- الانجازات العلمية في الحضارة الاسلامية، ط3 (بيروت: 2004م).

- المصباحي: محمد.

114- اشكالية العقل عند ابن رشد، (الدار البيضاء: 1988م).

- مظهر: اسماعيل.

115- تاريخ الفكر العربي (بيروت: د. ت).

- مظهر: جلال.

116- اثر العرب في الحضارة الاوربية (بيروت:1967م).

- معروف: ناجي.

117- اصالة الحضارة العربية، (بيروت: 1975م).

• نجيب: حكمت.

118- دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، (الموصل: 1977م).

• النقيب: احلام مصطفى.

119- المرأة الاندلسية ودورها في الحياة الثقافية في عصر الامارة والخلافة 138- 422، مجلة المؤرخ العربي، مجلد27، العدد1 (بغداد: 1999م).

• الهرفي: سلامة محمد سلمان.

120- دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، (بيروت: 1985م).

• هيرناندس: ميغيل كروز.

121- "الفكر الاسلامي في شبة الجزيرة الابيرية"، الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس جـ2، ط2، (بيروت: 1999م).

• هلال: جودة، و محمد محمود صبحي.

122- قرطبة في التاريخ الاسلامي (القاهرة: 1962م).

• هونكة: زيغريد.

123- شمس العرب تسطع على الغرب، اثر الحضارة في اوربا،ط6، (بيروت: 1981م).

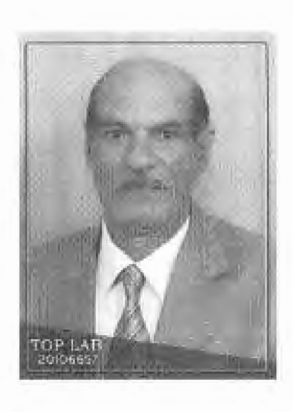
• الهيتي: صبري فارس.

124- "الفكرالجغرافي"، حضارة العراق، جـ8، (بغداد: 1985م).

• اليوزبكي: توفيق سلطان، واحمد قاسم الجمعة.

125- دراسات في الحضارة العربية الاسلامية، (الموصل: 1995م).

المؤلف في سطور



- الأستاذ الدكتور عبد الحميد حسين احمد السامرائي
- أستاذ التاريخ الإسلامي المغرب والأندلس
- ولد في مدينة سامراء عام 1948
- حصل على شهادة الماجستير عام 1987 من كلية الآداب / جامعة بغداد
- حصل على شهادة الدكتوراه عام 1991 من كلية الآداب / جامعة بغداد
- رئيس قسم التاريخ / كلية التربية / جامعة تكريت سابقا
- رئيس قسم التاريخ / كلية الآداب والعلوم / جامعة السابع من ابريل / ليبيا، سابقا
- رئيس قسم التاريخ / كلية الآداب / جامعة صقر أفريقيا / ليبيا، سابقا
- عضو اتحاد المؤرخين العرب
- عضو لجنة حقوق الإنسان
- رئيس جامعة سامراء الأسبق

له كتب منشورة:

1. تاريخ حضارة المغرب والأندلس
2. تاريخ الجهاد الإسلامي في الأندلس

3. المؤسسات الإدارية في المغرب الإسلامي
4. الثغر الأدنى الأندلسي
5. تاريخ الفكر الأندلسي في العلوم النقلية

كتب تحت النشر

- تاريخ الفكر الأندلسي في العلوم العقلية
- دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس
- تاريخ المغرب والأندلس.
- له عدد من البحوث المنشورة في المجلات العلمية العراقية والعربية.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية والعراقية والعربية.

هذا الكتاب

الفكر الأندلسيّ ليس إلا حلقة من حلقات الفكر الإنساني، وليست الإسهامات العربية الأندلسية في العلوم العقلية مجرد إضافات، بل ابتكارات قدمتها العقول الأندلسية للعالم، فهم قدموا النموذج الأمثل الذي يجب الاقتداء به، حيث حققوا التوازن بين الإنسان وخالقه، وعلاقته بالمجتمع من حوله، وكذلك علاقته بالبيئة التي يعيش عليها.

إنّ الفكر الأندلسي ثروة حقيقية وكنز لا تنضب ينابيعه وغرائب عجائبه، فهو من أكثر الأفكار العالمية إثارةً وتشويقاً.

والعالم الإسلامي يتعرض اليوم إلى أزمات كثيرة، لحريّ به أن يبحث عن حلولها في صفحات الفكر الأندلسي متمثلاً في تاريخه وحضارته، فهو الفكر الذي يتحتّم على العالم دراسته ومعرفة فضائله وفتح أبواب أسراره.

أ. د. عبد الحميد حسين السامرائي



دار دجلة
ناشرون وموزعون

عمان - شارع الملك حسين - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: 96264647550+ خلوي: 962795265767+
ص ب: 712773 عمان 11171 الأردن
E-mail: dardjlah@yahoo.com
www.dardjlah.com





محمد خضير